جلد ۴ - شمارہ ۱ - جنوری ۱۹۷۲ء

اسلام
اور
عصرِ جدید

مجلسِ ادارت

مدیرِ اعزازی

اسلام اور عصرِ جدید

مُدیر

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

نائب مدیر

مولوی محمّد حفیظ الدّین

جامعہ نگر نئی دِلّی ۲۵

اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۴ جنوری سنہ ۱۹۷۲ء شمارہ ۱

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

〃 پاکستان کے لیے بیس روپے

〃 دوسرے ملکوں کے لیے چار امریکی ڈالر یا اُس کے مساوی رقم

—— :(ملنے کا پتہ):——

دفتر رسالہ : اسلام اور عصر جدید

جامعہ نگر۔ نئی دِلّی ۲۵

ٹیلی فون ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر: محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی

ٹائیٹل: آئی ایم ایچ پریس لمیٹڈ۔ دہلی

فہرست مضامین

۱۔ معنیٔ لفظِ آدمیت تھا	اداریہ	۵
۲۔ مذاہبِ عالم میں مفاہمت اسلامی نقطۂ نظر سے	قاضی زین العابدین سجاد استادِ تفسیر جامعہ کالج	۱۶
۳۔ شام کا ایک محقق اور مفکر کرد علی	محمد راشد صاحب	۲۴
۴۔ اولین مغازی اور ان کے مؤلفین (۱)	پروفیسر جوزف ہورووتس ترجمہ: نثار احمد فاروقی صاحب	۵۵
۵۔ ہندوستانی مسلمانوں کے مذہبی مدارس صورتِ حال کا ایک جائزہ (۲)	ڈاکٹر مشیر الحق	۹۰
۶۔ تبصرہ	مولانا عبدالسلام قدوائی	۱۰۳

معنیِ لفظِ آدمیت تھا

"اسلام اور عصرِ جدید" کے پڑھنے والے یہ دلدوز خبر سُن چکے ہوں گے کہ ۱۹ر دسمبر ۱۹۷۱ء کو ہماری قوم کے اور اکثر اقوامِ عالم کے تعلیمی رہنما، ہماری سوسائٹی کے نائب صدر، ہمارے رسالے کے شریکِ ادارت خواجہ غلام السیدین دنیا سے رحلت کر گئے۔ انا للہِ و انا الیہِ راجعون۔ یوں تو اس حادثے سے ہمارے سبھی قارئین کرام کو صدمہ ہوا ہوگا، لیکن ان میں سے بہت سے حضرات ہیں جنھیں مرحوم سے ذاتی ملاقات اور دوستی کا شرف حاصل تھا۔ ان کے دل عزیزوں ہی کی طرح جدائی کے درد سے بے قرار ہوں گے۔ آیئے تھوڑی دیر مرحوم کی سیرت، شخصیت، فکر و عمل کے بارے میں گفتگو کریں تاکہ بے قراری میں کچھ تخفیف ہو جائے۔ قرار تو آتے آتے آئے گا۔

حالی کا جو مصرعہ اس مضمون کا عنوان ہے وہ ان کے مرثیۂ غالب سے ماخوذ ہے۔ وہاں آدمیت کا لفظ حالی گہرے اور وسیع معنوں میں لائے ہیں جن میں ہم آج کل "انسانیت" کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ غالب کی شاعری پر "انسانیت" کا رنگ غالب ہے یہ ہم سب جانتے ہیں۔ ان کی شخصیت بھی اسی رنگ میں ڈوبی ہوئی تھی۔ یہ ہم نے حالی سے سُنا ہے جنھوں نے شاگرد کی حیثیت سے انھیں قریب سے دیکھا تھا۔ مگر غلام السیدین کے بارے میں ہم خود اپنے علم و تجربے کی بنا پر کہہ سکتے ہیں وہ اپنے پرنانا حالی کے اس مصرعہ کے پورے مصداق اور انسانیت کا سچا نمونہ تھے۔

پہلے یہ بتادینا ضروری ہے کہ حکمائے یونان کے نزدیک جن سے "انسانیت" کی اصطلاح مستعار لی گئی ہے اس کا کیا مفہوم تھا۔

حکمائے یونان کے نزدیک "انسانیت" جو ہر انسان کی زندگی کا نصب العین ہے تین اجزا پر مشتمل ہے۔ جامعیت، کلیت، انفرادیت۔ جامعیت سے مراد یہ ہے کہ انسان کی شخصیت میں وہ سب یا ان میں سے اکثر مثبت اخلاقی صفات موجود ہوں جو خیر، حسن اور حق کی ذیل میں آتی ہیں۔ کلیت سے یہ مراد ہے کہ شخصیت کے اندر یہ اجزا بے ربطی اور بے اعتدالی کی حالت میں نہیں بلکہ ایک مربوط اور معتدل کُل کی شکل میں ہوں۔ اور انفرادیت سے مراد یہ ہے کہ سب انسانوں کے لیے اخلاقی صفات کے اس کُل کا جسے انسانیت کا نصب العین قرار دیا گیا ہے کوئی بنا بنایا سانچہ نہ ہو جس میں انھیں یکساں ڈھال دیا جائے بلکہ ہر شخص اپنے قدرتی سماجی اور ذہنی ماحول اور اپنے ذہن اور مزاج کے مطابق اپنا سانچہ خود بنائے اور اپنے آپ کو اس میں ڈھالے۔

اس مجمل تعریف کو ذہن میں رکھیے تو آپ کو یہ سمجھنے میں آسانی ہوگی کہ نشوونما کی کن منزلوں سے گزر کر خواجہ غلام السیدین کی شخصیت اور ان کی فکر پروان چڑھی۔

خواجہ غلام السیدین ۱۹۰۴ء میں پانی پت کے تاریخی قصبے میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے جس گھر میں آنکھ کھولی وہ نورِ ایمان سے منور تھا۔ جس فضا میں سانس لی وہ شرافت و شائستگی کی خوشبو سے معطر تھی۔ اُن کے والد خواجہ غلام الثقلین عصر جدید کے روشن خیال مسلمان اور اسلامی معاشرے کی تجدد و اصلاح کے علم بردار تھے۔ ان کی والدہ خواجہ الطاف حسین حالی کی پوتی اور اپنے دادا کے حسنِ کردار اور حسنِ اخلاق کی وارث تھیں۔ گیارہ برس کی عمر تک سیدین کو خواجہ غلام الثقلین کی تربیت اور نو برس کی عمر تک خود حالی کی ہدایت نصیب ہوئی۔ ۱۹۱۹ء میں جب وہ پندرہ برس کے تھے پانی پت کے حالی مسلم اسکول سے اعزاز و امتیاز کے ساتھ میٹرکیولیشن کا امتحان پاس کر کے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں داخل ہوئے۔ چار برس کے مختصر زمانے میں انھوں نے حلقۂ درس میں اپنی جودت و قابلیت، صحبتِ احباب میں اپنے پاکیزہ اطوار اور دلکش اخلاق، یونیورسٹی میگزین میں اپنی ندرتِ تحریر اور یونین میں اپنی خوبیِ تقریر کا سکہ بٹھا دیا۔ ۱۹۲۳ء میں

درجہ اوّل میں بی۔ اے کی سند لے کر اور حکومتِ ہند کا وظیفہ حاصل کرکے لیڈز یونیورسٹی میں جو اُن دنوں انگلستان میں فنِ تعلیم کا بہترین ادارہ سمجھی جاتی تھی داخل ہوئے، ۱۹۲۵ء میں وہاں سے ایم۔ ایڈ کی سند لے کر آئے اور اکیس برس کی عمر میں مسلم یونیورسٹی کے ٹریننگ کالج میں ریڈر کی حیثیت سے ان شاگردوں کو جن میں سے اکثر ان کے ہم عمر اور بہت سے ان سے کئی سال بڑے تھے اصولِ تعلیم اور طریقِ تعلیم کا درس دینے لگے۔ ۱۹۳۰ء میں ان کی شادی رام پور کے نواب زادہ ساجد علی خاں کی ہمشیر عزیزجہاں بیگم سے ہوئی جنھیں خدا نے حسنِ صورت اور حسنِ سیرت سے آراستہ کرکے گویا ان ہی کے لیے بنایا تھا۔ اسی سال وہ ایجوکیشن کے پروفیسر اور ٹریننگ کالج کے پرنسپل مقرر ہوگئے۔ آٹھ برس کی مدت میں یہ کالج ان کی رہنمائی میں کہیں سے کہیں پہنچ گیا اور ملک کے بہترین تعلیمی اداروں میں شمار ہونے لگا۔

یہ وہ زمانہ تھا کہ مہاتما گاندھی نے تعلیم بالعمل کا تصور ملک کے سامنے پیش کیا تھا۔ اس تصور کو ایک نظری پیکر میں ڈھالنے اور اسے عملی جامہ پہنانے کے لیے گاندھی جی نے ذاکر صاحب کی صدارت میں ایک کمیٹی مقرر کی اور اس کے اراکین میں ماہرِ تعلیم کی حیثیت سے سیدین صاحب کو بھی رکھا۔ ذاکر حسین کمیٹی نے قومی تعلیم کی ابتدائی منزل کا ایک ڈھانچہ تیار کیا جو بنیادی تعلیم کی اسکیم یا وردھا اسکیم کے نام سے مشہور ہوا، اس لیے کہ اس کی بنیاد وردھا کی تعلیمی کانفرنس میں پڑی تھی۔ اس اسکیم کے بنانے میں بہت بڑا حصّہ سیدین صاحب کا تھا۔ یہیں سے ذاکر صاحب اور سیدین صاحب کی رفاقت نئے ہندوستان کی تعلیمی زندگی میں فکر و عمل کی ایک نئی روح پھونکنے میں شروع ہوئی۔ ان دونوں مفکروں کے تعلیمی خیالات کا کماحقہ مطالعہ اور ان کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ ابھی تک نہیں کیا گیا ہے۔ افسوس ہے کہ اس مختصر مضمون میں ان خیالات پر ایک سرسری نظر ڈالنے کی بھی گنجایش نہیں، لیکن اتنا کہا جاسکتا ہے کہ جب ہمارے اربابِ تعلیم ان کی تحریروں کو پوری توجہ سے پڑھیں گے اور گنیں گے تو ہمارے ہاں تعلیمی فکر کا ایک نیا دور شروع ہوگا جس میں ذاکر صاحب کی حیثیت بابائے تعلیم سقراط کی اور سیدین صاحب کی حیثیت معلم اول افلاطون کی ہوگی۔ اس لیے کہ تعلیم کو تہذیبی اور معاشرتی اقدار کے آئینے میں دیکھنے اور عمل کے سانچے میں ڈھالنے کے جو نکتے ذاکر صاحب نے قول اور مثال سے سمجھائے انھیں سیدین صاحب نے

اپنے ذہن اور مزاج اور تجربے کے رنگ میں رنگ کر ترتیب و تفصیل سے پیش کیا۔

ذاکر حسین کمیٹی کی رپورٹ اور اس کے بنائے ہوئے نصاب تعلیم کے شائع ہوتے ہی گوپالا سوامی آئنگر صاحب نے جو ان دنوں ریاست جموں کشمیر میں وزیر اعظم تھے، وہاں بنیادی تعلیم کا نصاب جاری کرنے کا فیصلہ کیا اور ذاکر صاحب کو ڈائرکٹر تعلیمات کی حیثیت سے اس منصوبے کی رہنمائی کی دعوت دی۔ ذاکر صاحب خود جامعہ ملیہ کو جو اس وقت ایک نازک دور سے گزر رہی تھی، چھوڑ کر کہیں جانا نہیں چاہتے تھے، اس لیے انھوں نے اپنی جگہ سیدین صاحب کو بھجوا دیا۔ سیدین صاحب نے اپنی نظامتِ تعلیمات کے سات برس میں (۱۹۳۸ سے ۱۹۴۵ء) ریاست میں تعلیمی اصلاح و ترقی میں جو کار نمایاں انجام دیئے اور جس طرح مدرسوں اور دوسرے کارکنوں کی ہمت افزائی کی اس یاد کا نقش اہلِ کشمیر کے دلوں پر ثبت ہے اور رہے گا۔

آئندہ سولہ برس میں سیدین صاحب نے دو برس ریاست رام پور کے، تین برس ریاست بمبئی کے (جو آگے چل کر گجرات اور مہاراشٹر کی ریاستوں میں تقسیم ہوگئی) مشیر تعلیم کی خدمات انجام دیں اور گیارہ برس (۱۹۵۰ سے ۱۹۶۱ تک) حکومتِ ہند کی وزارتِ تعلیمات میں پہلے جائنٹ سکریٹری اور پھر سکریٹری کے عہدے پر فائز رہے۔ سرکاری ملازمت میں سبک دوشی کی عمر پر پہنچ جانے کے بعد کشمیر میں مشیر تعلیم، ریاست ہائے متحدہ کی وس کانسن اور ہوائی یونیورسٹیوں میں مہمان پروفیسر، حکومت ہند کے تعلیمی کمیشن کے ممبر، اور حکومت ہند و یونسکو کے مشترک ادارے کے ڈائرکٹر رہے جو جنوب مشرقی ایشیائی ریاستوں کے حکّام کو تعلیمی منصوبہ بندی اور نظم و نسق کی تعلیم دینے کے لیے قائم کیا گیا ہے۔ بیچ میں انھیں بار ہا اپنی حکومت، دوسرے ملکوں کی حکومتوں، بین الاقوامی تعلیمی اور علمی اداروں کے کام سے دنیا کے کئی درجن ملکوں میں جانے اور رہنے کا موقع ملا۔ ان سفروں میں سے ہم صرف تین کا اشارتاً ذکر کریں گے۔ دو سفر وہ تھے جو حکومتِ عراق اور حکومت سوڈان کی دعوت پر ان ملکوں کی تعلیمی تنظیم کی رہنمائی کے لیے اختیار کیے گئے تیسرا وہ جس میں نیویارک کی کولمبیا یونیورسٹی نے ان کو اور دنیا کے سات اور نامور ماہرینِ تعلیم کو بلا کر امتیازی نشانِ خدمت سے سرفراز کیا۔ اس سے پہلے انھیں خود اپنے ملک میں دو بڑے اعزاز مل چکے تھے۔ ایک تو ساہتیہ اکیڈمی کا اردو کی بہترین ادبی تصنیف کا انعام جو ان کی کتاب

"آندھی میں چراغ" پر ملا تھا۔ دوسرا پدما بھوشن کا تمغہ جو کسی شعبۂ زندگی میں نمایاں خدمات انجام دینے پر دیا جاتا ہے۔

سنہ ۱۹۶۷ء سے سیدین صاحب کہنے کو خانہ نشین ہو گئے مگر اس خانہ نشینی میں بھی جہاں گردی کا سلسلہ جاری رہا اور اس عرصے میں تعلیمی رہ نمائی کے مختلف کاموں کے لیے انھوں نے بیرونی ملکوں کے متعدد اور ہندوستان کے کئی حصّوں کے بیسیوں سفر کیے۔ پھر بھی یہ زمانہ مقابلتاً سکون سے گزرا اور انھوں نے علالت کے باوجود (جس کا سلسلہ بائیس سال سے چل رہا تھا) اپنی متعدد مطبوعہ تصانیف کے نئے اڈیشنوں کے لیے ان پر نظرِ ثانی کی۔ غیر مطبوعہ تحریروں کی ترتیب کا کام شروع کیا جو پورا نہ ہو سکا اور دو نئی کتابیں لکھیں، ایک اُردو میں ہے جس میں اپنی عمر کے ابتدائی چالیس سال کے حالات اور مشاہدات کا ذکر ہے اور دوسری انگریزی میں اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی کے لیے، جو اسلام اور اسلامیات کے عمر بھر کے مطالعے کا نچوڑ ہے۔

مرحوم کی سوانح حیات کا یہ خاکہ نہایت سرسری اور تشنہ ہے مگر اس مقصد کے لیے کافی ہے کہ ان کی شخصیت کی چھوٹی سی تصویر کے لیے جو ہم ذیل کی سطروں میں پیش کرنا چاہتے ہیں پس منظر کا کام دے۔ شروع میں ہم نے سیدین صاحب کو انسانیت کا سچا نمونہ کہا تھا اور "انسانیت" کے لوازم، جامعیت، کلیت، اور انفرادیت بتائے تھے۔ ان ہی اصطلاحوں کے دائرے میں ہم اس دلکش اور دل افروز شخصیت کی تصویر چند ہلکے خطوط سے کھینچنے کی کوشش کرتے ہیں۔

سیدین صاحب کی ذات میں وہ سب صفات جمع تھیں جنھیں حکمائے یونان اصولِ سہ گانہ خیر، حسن اور حق کی فروع قرار دیتے ہیں۔ ان کی بے شمار نیکیوں میں دینداری، خداترسی، تواضع، فرض شناسی، محنت، جفاکشی، سیرچشمی، صبر و ضبط، حلم، محبت، ہمدردی، وضع داری، عجز و انکسار کے ساتھ ساتھ خودداری اور خود اعتمادی سب سے زیادہ نمایاں تھیں۔ وہ خوش عقیدہ اور خوش عمل مسلمان تھے۔ نماز کے سنِ شعور سے آخری دم تک اور روزے کے اس وقت تک پابند رہے جب علالت سے معذور ہو گئے۔ صوم و صلوٰت کا معمول انھوں نے انگلستان میں طالب علمی کے زمانے میں بھی نہیں چھوڑا۔ قرآن کی تلاوت ترجمہ اور تفسیر کے ساتھ اکثر کرتے تھے۔ فنِ تجوید انھوں نے

پانی پت کے مشہور قاری مولوی محی الاسلام سے سیکھا تھا اور ان کی قرأت بڑی شیریں اور دلآویز تھی۔ دنیاوی فرائضِ منصبی وہ عبادت کی سی باقاعدگی اور انہماک سے انجام دیتے تھے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ دین زندگی کا ایک جز نہیں بلکہ کل زندگی پر حاوی ہے اور وہ کاروباری، سماجی، قومی و ملکی ذمہ داریاں جو عام طور پر دنیوی کہلاتی ہیں، دراصل دینی فرائض ہیں۔ اپنی منصبی زندگی کے ابتدائی دور کو چھوڑ کر وہ ساری عمر کسی نہ کسی ادارے کے افسرِ اعلیٰ رہے اور ان کی یہ کوشش رہی کہ ان کے رفیق و ماتحت بھی اسی طرح محنت اور جفاکشی سے کام کریں جیسے وہ خود کرتے تھے، مگر شاید ہی کبھی انھیں کسی کارکن کو اس بارے میں تاکید کرنے کی ضرورت پڑی ہو۔ اس لیے کہ ان کی عملی مثال دوسروں کی زبانی تلقین سے کہیں زیادہ کارگر ثابت ہوتی تھی۔

سیدین صاحب کا ایک نمایاں وصف قناعت پسندی تھا۔ شاید کوئی یہ کہے کہ اس شخص کے لیے جو اپنی منصبی زندگی میں ترقی کے بلند ترین درجے پر پہنچ چکا ہو یعنی حکومتِ ہند کے سکریٹری کے عہدے پر فائز ہو، قناعت پسندی کا سوال ہی کب اُٹھتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ دنیوی معیار کے مطابق ترقی کے بلند تر مدارج یعنی وزارت، گورنری ان کی دسترس سے باہر نہ تھے۔ مولانا آزاد اور پنڈت نہرو دونوں ان کے قدردان اور سرپرست تھے اور اگر وہ چاہتے تو اپنے بعض ساتھیوں بلکہ ماتحتوں کی طرح سرکاری ملازمت چھوڑ کر ان مقتدر سرپرستوں کی مدد سے کرسی وزارت یا مسندِ گورنری حاصل کر لیتے۔ مگر وہ دوستوں کے اصرار کے باوجود کسی طرح اس پر تیار نہیں ہوئے۔ اس لیے کہ ان کا معیار قدر و جاہ و منصب یا سطوت و شوکت نہیں بلکہ یہ تھا کہ انسان اپنی فنی صلاحیتوں کو اس کام میں صرف کرے جس کے ذریعے وہ خاص طور پر اپنے فن کی اور عام طور پر علم و تہذیب کی اور انسانیت کی بہترین خدمت انجام دے سکے۔

صبر، ضبط اور حلم میں بھی وہ اپنی مثال آپ تھے۔ اُس راہ میں جو انھوں نے اپنے لیے منتخب کی تھی، انھیں سخت مشکلیں پیش آئیں۔ اکثر حریفوں کی دراندازیوں اور مخالفتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ فرقہ پرست اربابِ سیاست اور متعصب اربابِ اقتدار کی سازش سے اُن پر

مسلمانوں اور مسلم اداروں خصوصاً مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ کی بے جا پاسداری کے الزام لگائے گئے اور طرح طرح کی تہمتیں تراشی گئیں۔ ایک مدت تک وہ اس نیش زنی کو خاموشی سے سہارتے رہے لیکن جب پانی سر سے گذر گیا تو وہ جرأت وہمت کے ساتھ حریفوں کے مقابلے کو اُٹھ کھڑے ہوئے اور شدید اور طویل کشمکش کے بعد انھیں ایسی شکست دی کہ وہ عمر بھر یاد رکھیں گے۔ لیکن اس ساری مدت میں کبھی انھوں نے غیظ وغضب یا جوش وخروش کا اظہار نہیں کیا۔ انتہا یہ ہے کہ اپنے مخالفوں کے لیے کوئی سخت لفظ ان کی زبان پر یا ان لوگوں کو ذاتی نقصان پہنچانے کا خیال ان کے دل میں نہیں آیا۔ جب دشمنوں کے ساتھ ان کا یہ طرز عمل تھا تو دوستوں، عزیزوں بلکہ سبھی لوگوں سے جن سے ان کا سابقہ تھا جس طرح پیش آتے ہوں گے اس کا اندازہ آپ خود کر سکتے ہیں۔ بس اتنا کہنا کافی ہے کہ بڑے سے بڑے قصور پر جس سے انھیں سخت سے سخت اذیت پہنچی ہو، اس نرمی سے مسکراتے ہوئے کوئی مزے دار فقرہ کہہ کر، کوئی پُرلطف پھبتی کس کر تنبیہ کرتے تھے کہ قصوروار کا ضمیر چونک اُٹھے مگر دل نہ دُکھنے پائے۔

ظاہر ہے یہ برداشت، یہ بردباری اسی شخص میں ہوسکتی ہے جس میں محبت اور ہمدردی کا غیر معمولی مادّہ ہو۔ سیّدین صاحب کا قلب محبت اور ہمدردی کا ایک اتھاہ سمندر تھا جس سے لطف وعنایت کے بادل مسلسل اُٹھتے اور اپنوں، غیروں، اچھوں، بُروں سبھی کی کشتِ حیات پر برس کر اسے سیراب یا کم سے کم تھوڑی دیر کے لیے شاداب کر دیتے تھے۔ اپنے عزیزوں، دوستوں، رفیقوں اور ہمسایوں کے علاوہ ہر ملک، ہر مذہب، ہر طبقے، ہر صنف کے لوگوں میں سینکڑوں اشخاص ان کے حبیب اور محبوب تھے اور ان کے دکھ سکھ کو وہ اپنا دکھ سکھ سمجھتے تھے جس سے جتنا تعلق تھا اُسے وہ ملاقات، مزاج پُرسی اور عیادت شادی غمی میں شرکت، ضرورت کے وقت امکانی امداد واعانت کے ذریعے نباہتے رہے۔ اور خط وکتابت کی تو کچھ نہ پوچھیے۔ ہر خط کا جواب دینا واجب اور خود ہر چھوٹے بڑے عزیز اور دوست کو خط لکھنا مستحب سمجھتے تھے۔ ایک مدت سے یہ معمول تھا کہ اپنی اور دوسروں کی مذہبی تقریبوں کے موقعوں پر عید کارڈ یا کرسمس کارڈ وغیرہ کے بجائے خاصے طویل گشتی خط بھیجتے تھے جن میں عرضِ حال اور پرسشِ احوال کے علاوہ مسائل حاضرہ پر حکیمانہ اور

دردمندانہ تبصرہ بھی ہوتا تھا۔ چنانچہ انتقال سے دو تین روز پہلے انھوں نے اس طرح کے کرسمس نامے ہندوستان اور دوسرے ملکوں میں کوئی دو سو دوستوں کے نام بھیجے۔

طبیعت میں عجز و انکسار اتنا تھا کہ اپنے کمالات اور کارناموں کو کچھ زیادہ قابلِ توجہ نہیں سمجھتے تھے۔ خود ان باتوں کی طرف کبھی بھولے سے بھی اشارہ نہیں کرتے تھے اور کوئی دوسرا ان کا ذکر چھیڑے تو خوش اسلوبی سے ٹال دیتے تھے۔ اپنے برابر والوں سے اور اپنے چھوٹوں سے جھک کر ملتے تھے اور ان کی ادنیٰ خوبیوں اور معمولی کارگزاریوں کی کچھ سنجیدہ کچھ مزاحیہ انداز میں اس طرح داد دیتے تھے کہ ان کا دل بڑھے، مگر دماغ نہ خراب ہو جائے۔ البتہ بڑے آدمیوں کی تعریف کبھی ان کے منہ پر نہیں کرتے تھے بلکہ اگر ان سے زیادہ تکلف نہ ہو تو موقع پا کر حدِّ ادب کے اندر ان پر ایک آدھ فقرہ بھی کس دیتے تھے۔ ان کے سامنے کبھی ذاتی حاجت یا غرض لے کر نہیں جاتے تھے۔ ہاں دوسرے لوگوں کی جنھیں مستحق سمجھتے تھے تقریب یا سفارش کرنے میں دریغ نہ تھا، مگر مستحق اور غیر مستحق میں تمیز کرنا ان کے لیے مشکل تھا۔ ہنر بینی اور عیب فراموشی ان کی طبیعت کا خاصّہ تھا جس کی وجہ سے انھیں اکثر دُکھ اور کبھی کبھی نقصان اُٹھانا پڑا مگر انھوں نے آخر تک اپنا انداز نہیں بدلا۔

یہ تھے سیّدین صاحب کے وہ اوصاف جو "خیر" کی ذیل میں داخل ہیں۔ اب "حُسن" کی طرف آیئے۔ خُدا نے انھیں حُسنِ صورت، حُسنِ خلق اور حُسنِ ذوق سے نوازا تھا اور اسی کے ساتھ حُسن کی ان تینوں شکلوں میں بصیرت اور ان کی قدر شناسی کا مادّہ بھی بخشا تھا۔ وہ حُسن کی ہر شان ہر آن، ہر ادا کو خواہ وہ مظاہرِ فطرت میں ہو یا آرٹ کے نمونوں میں، یا انسان کی صورت اور سیرت میں جانتے پہچانتے اور مانتے تھے۔ مگر سب سے زیادہ محبت اور عقیدت انھیں حُسن و تناسب کی اس شکل سے تھی جو انسان کے اخلاق و عادات، اس کی چال ڈھال، اس کے قول و عمل اور اس کے سبھاؤ اور برتاؤ میں نظر آتی ہے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ انسان جسے صنّاعِ قدرت نے احسنِ تقویم میں خلق کیا ہے، اس کے آرٹ کا سب سے حسین نمونہ ہے بشرطیکہ صحیح تربیت سے اس کی اصل فطرت کو اجاگر ہونے کا موقع دیا جائے۔ یہی ان کے نزدیک تعلیم کا حقیقی مقصد تھا، جسے انھوں نے اپنے نظریۂ تعلیم میں سمجھانے اور خود اپنی شخصیت کی مثال

سے واضح کرنے کی کوشش کی۔ اب رہا انسانیت کا تیسرا لازمہ "حق" جس سے مراد ہے حق جوئی، حق شناسی، حق پرستی، حق گوئی اور حق کوشی۔ یعنی سچائی کو ہر رنگ میں، ہر چیز میں، مذہب میں، علم میں، اخلاق میں، سیاست میں ڈھونڈھنا اور پانا، اس کا دل وجان سے احترام کرنا، خود اپنے قول و فعل میں سچائی برتنا اور یہ کوشش کرنا کہ دنیا میں سچائی کا بول بالا ہو۔ سو صفات کا یہ سلسلہ سیدین صاحب کی سیرت میں اتنا ہی نمایاں تھا، جتنے وہ دونوں سلسلے جن کا اوپر ذکر آیا ہے۔ انھیں دینِ اسلام، آبا و اجداد سے ورثے میں ملا تھا مگر انھوں نے ذاتی مطالعے اور تحقیق سے اس موروثی دولت کو خود اپنی کمائی ہوئی دولت بنا لیا جو آسانی سے کھوئی نہیں جاتی۔ انھوں نے علوم جدیدہ کو تقلیدی علم کی طرح نہیں سیکھا کہ حکمائے مغرب کے ہر نظریے پر آنکھ بند کر کے ایمان لے آئیں بلکہ جو کچھ پڑھا اُسے جانچا، پرکھا اور چھانا، تاکہ ظن و تخمین کے تلچھٹ کو چھوڑ دیں اور حقیقت کے آبِ صافی کو لے لیں۔ اسی طرح شعر و ادب میں بھی انھیں نازک خیالی اور سخن آرائی، شیریں زبانی اور رنگین بیانی سے کہیں زیادہ سچائی اور خلوص کی تلاش رہتی تھی اور اپنے پرنانا حالی کی طرح وہ زورِ کلام اور جوشِ جذبات کو نہیں، بلکہ اصلیت، ضبط اور سادگی کے جویا تھے۔

یہاں تک تو ان کی سعیِ جستجو رائیگاں نہیں گئی۔ انھوں نے مذہب، علم اور ادب میں سچائی کو پایا اور اپنایا۔ مگر ستم یہ ہے کہ وہ سیاست میں بھی حق و انصاف کو ڈھونڈھتے تھے جس سے انھیں بڑی مایوسیاں ہوئیں اور بڑے دُکھ پہنچے۔ انھوں نے قومی اور بین الاقوامی معاملات میں ہمیشہ حق کی آواز اُٹھائی جو عام طور پر صدا بہ صحرا ثابت ہوئی۔ ان کا آخری جہاد یہ تھا کہ وہ پچھلے دنوں علالت کی حالت میں پاکستان کے فوجی حکمرانوں سے اپنی نحیف آواز کو جہاں تک ہو سکتا تھا بلند کر کے، یہ اپیل کرتے رہے کہ خدا کے لیے اپنے پنجۂ استبداد سے مغربی پاکستان کے عوام کا گلا دبانے اور مشرقی پاکستان کے عوام کا خون بہانے سے باز آئیں، اور ان کے دلوں میں باہمی نفرت کا وہ زہر نہ گھولیں جو جسم کے ساتھ روح کو بھی مسموم کر دیتا ہے۔ مگر ان ظالموں نے ان کی ایک نہ سنی اور جو کرنا تھا وہ کر گزرے۔ اس صدمے سے سیدین صاحب کا دل جس میں امراضِ قلب سے پہلے ہی بال پڑ چکا تھا،

ٹوٹ گیا ———— استعارے میں نہیں بلکہ حقیقت میں ٹوٹ گیا۔

مضمون طویل ہوتا جاتا ہے۔ اسے مختصر کر کے صرف اتنا کہوں گا کہ سیدین صاحب کی سیرت میں یہ صوری اور معنوی صفات، جن کا ذکر اوپر آیا، خودرَو پودوں کی طرح بے ڈول اُگی ہوئی اور بے تُک بکھری ہوئی نہ تھیں بلکہ اعتدال اور تناسب، ترتیب اور سلیقے کے ساتھ آراستہ پیراستہ، چمن بندی کا نمونہ معلوم ہوتی تھیں اور یہ چمن بندی کسی عام بنے بنائے نقشے کے مطابق نہیں ہوئی تھی بلکہ خود سیدین صاحب نے اپنی فطرت، اپنے ذوق، اپنی مذہبی اور تہذیبی روایات اور اپنے مکانی اور زمانی ماحول کے مطابق کی تھی۔ اس لیے ان کی شخصیت میں "جامعیت" کے علاوہ وہ "کلیت" اور "انفرادیت" بھی موجود تھی جو حکمائے یونان کے نزدیک ناگزیر شرائط میں داخل ہے۔ چنانچہ ان کی شخصیت کو انسانیت کا سچا نمونہ کہنا کوئی بے جا بات نہیں۔

سیدین صاحب پر قلب کا پہلا دورہ ۱۹۵۰ء کے شروع میں پڑا تھا۔ اس کے بعد بیس سال کے عرصے میں ایک اور شدید دورہ اور متعدد ہلکے دورے پڑے۔ علاج بہت اچھا ہوتا رہا۔ پرہیز اور احتیاط اور سب چیزوں میں تو ہوئی مگر تحریر و تقریر میں جسے وہ وظیفۂ زندگی سمجھتے تھے، اتنی احتیاط جتنی ان کے معالج چاہتے تھے، انھیں گوارا نہیں ہوئی۔ پھر پچھلے آٹھ برس میں انھیں اپنی عزیز رفیقِ زندگی، اپنی چہیتی بھانجی، اپنے پیارے چھوٹے بھائی، اپنی شفیق بڑی بہن اور اپنے محبوب دوست ذاکر صاحب کی وفات کے صدمے سہنے پڑے۔ اس طرح جسم اور ذہن دونوں طرف سے قلب پر حد سے زیادہ بار پڑتا رہا۔ پچھلے سال اکتوبر سے صحت بہت گر گئی اور اس کا اثر ان کے مزاج پر ظاہر ہونے لگا۔ یوں احساسِ فرض کے ماتحت انھوں نے بظاہر اپنی عادات و معمولات میں کوئی فرق نہیں آنے دیا، کام کی لگن، تفریح کا شوق مہمانوں کی مدارات، دوستوں کی صحبت، ہنسنا بولنا، فقرے کسنا، غرض ہر چیز بدستور تھی۔ مگر کسی چیز میں وہ پہلا سا بے ساختہ پن نہیں رہا۔ زندگی تھی، نشاطِ زندگی نہیں تھی۔ شکایت، افسردگی، مایوسی کے کلمے شاذ و نادر ہی زبان پر آتے تھے مگر زبانِ حال

سے یہ کہتے ہوئے معلوم ہوتے تھے۔

خرم آں روز کزیں منزلِ ویراں بروم
راحتِ جاں طلبم، وزپے جاناں بروم

آخر وہ دن آگیا جو ان کے لیے خوشی کا اور ان کے عزیزوں، دوستوں، معتقدوں، ثناخوانوں کے لیے رنج والم کا، درد و کرب کا دن تھا۔ اور مسافرِ راہِ حق اِس منزلِ ویراں سے منزلِ جاناں کی طرف رحلت کر گیا۔

اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ

مذاہبِ عالم میں مفاہمت

اسلامی نقطۂ نظر سے

قاضی زین العابدین سجاد، استاد تفسیر جامعہ کالج

یہ مضمون قاضی صاحب نے اسلام اینڈ دی ماڈرن
ایج سوسائٹی کے چہار روزہ سیمینار کے آخری جلسے
منعقدہ ۲۰۔ اکتوبر ۱۹۷۱ء میں پڑھا تھا، جسے بڑی
دلچسپی سے سُنا گیا۔ (ادارہ)

اس سیمینار کا موضوع بحث "مذاہب عالم میں مفاہمت" ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے یہ تعین کرلیا جائے کہ یہاں مذہب سے مراد کیا ہے؟

مذہب کے معنی ہیں "وہ راستہ جس پر چلا جائے" یہ لغوی معنی ہیں۔ اصطلاح میں مذہب "اس طریق زندگی کو کہتے ہیں جسے کوئی شخص اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل کرنے کے لیے اختیار کرے"۔ مختصر الفاظ میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ "مذہب" خداوند تعالیٰ تک پہنچنے کے راستے کو کہتے ہیں۔ لہٰذا "مفاہمت بین المذاہب" کا مطلب یہ ہوگا کہ خدا طلبی کے ارادے سے چلنے والے، خواہ ان کے راستے مختلف ہوں، کس طرح اور کس حد تک ایک دوسرے سے تعاون کرسکتے ہیں۔ میری ناقص رائے میں اس مقصد کے حصول کے لیے یہ بالکل ضروری نہیں کہ تمام

راستوں کو صحیح بھی سمجھا جائے اور ان کے صراطِ مستقیم ہونے کو تسلیم کیا جائے۔ یوں بھی یہ بات سمجھ میں آنے والی نہیں کہ کئی راستے سیدھے راستے ہو سکتے ہیں۔ سیدھا راستہ ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ "نہ سہی سیدھا، ٹیڑھا ہی سہی بہر حال ہے تو راستہ"! تو عرض ہے کہ کوئی صاحب عقل اور ہمدرد کسی کو ٹیڑھے راستے پر چلتے دیکھ کر خاموش نہ رہے گا بلکہ اپنی علمی ذمہ داری محسوس کرے گا اور انسانی ہمدردی کا تقاضا سمجھے گا کہ اسے ٹوکے اور سیدھے راستہ کی طرف اس کی رہنمائی کرے۔ میں یہ بات صفائی کے ساتھ عرض کر دینا چاہتا ہوں کہ اسلام کا نقطۂ نظر یہی ہے۔

مذہب کے متعلق اسلامی تصور کیا ہے، یہاں مختصر طریقے پر اس کی وضاحت ہو جانی چاہیے جب یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ مذہب اس طریقِ زندگی کو کہتے ہیں جو خداوند تعالیٰ کی رضامندی اور اس کے نتیجے میں نجات یا فلاحِ آخرت حاصل کرنے کے لیے اختیار کیا جائے تو یہ بات خدا ہی سے متعلق ہو جاتی ہے کہ وہ اس اہم ترین معاملے میں ہماری رہنمائی فرمائے اور ہمیں بتائے کہ اس کی مرضی کیا ہے اور اس کی رضا کے حصول کے لیے ہمیں کیا کرنا چاہیے؟

چنانچہ اللہ تعالےٰ نے اپنے فضل و کرم سے اس کی ذمہ داری لی ہے اور اس کا طریقہ یہ اختیار فرمایا ہے کہ مختلف زمانوں میں ہر زمانے کے بہترین انسان کو جو عقلی، علمی و عملی صلاحیتوں میں اپنے دور کا بہترین انسان ہوتا تھا اپنے اور عام انسانوں کے درمیان واسطہ بنایا اور اسے اپنے پیغام سے سرفراز فرما کر، اپنی اُمّت کا رہنما بنایا۔ وہ اللہ تعالیٰ کا پیغام اپنی اُمّت کو پہنچانے والا ہی نہیں ہوتا تھا بلکہ اس پیغام پر سب سے پہلے اور سب سے بہتر طریقہ پر عمل کر کے اُمّت کے لیے نمونہ اور مثال بھی بنتا تھا، یہ مقدس شخص پیغمبر یا رسول کہلاتا ہے۔

جب کسی ایک پیغمبر کا لایا ہوا پیغام اُس کی اُمّت بھلا بیٹھتی تھی، یا زمانے کے بدلتے ہوئے تقاضے اس پیغام کو ناکافی اور فرسودہ out of date قرار دیتے تھے تو اللہ تعالیٰ دوسرے پیغمبر کو بھیجتا تھا اور وہ پھر اللہ کے بندوں کو نیا پیغام سناتا تھا۔ یہ پیغامِ حق جو اللہ تعالےٰ کے مقدس پیغمبروں پر، مختلف زمانوں میں اور مختلف ملکوں میں اُترتا رہا، قرآن کریم کی اصطلاح میں "اسلام" کہلاتا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اسلام ہدایت خداوندی کے تسلسل کا نام ہے۔ ہر پیغمبر کا پیغام اسلام ہی تھا مگر یہ تسلسل جامد نہ رہا بلکہ ارتقا پذیر رہا۔ جوں جوں مخلوق خدا، عقل، علم، تمدن، تہذیب و معاشرت میں آگے قدم بڑھاتی گئی اسی کے مطابق ہدایت ربّانی کی کرنیں بھی تیز تر ہوتی گئیں اور پیغام خداوندی مکمل تر ہوتا گیا اور اس کی آخری مکمل ترین صورت قرآنِ کریم ہے اور اس آخری پیغام کے حامل و داعی نبی خاتم محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

مثال کے طور پر کہا جاسکتا ہے کہ ایک بچّہ جو کسی اسکول میں پڑھتا ہے اسے شروع میں مختلف مضامین کی بنیادی تعلیم دی جاتی ہے۔ اس کے بعد جوں جوں وہ بڑی کلاسوں میں چڑھتا رہتا ہے اس کے اختیار کردہ مضامین کی تعلیم بسیط اور مفصّل ہوتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ جب وہ کالج کے اعلیٰ درجات میں کسی خاص فن کو منتخب کر لیتا ہے تو پھر اگرچہ معلومات کی بنیادیں وہی ہوتی ہیں جن کی اسے اسکول میں تعلیم دی گئی تھی مگر ایم۔ اے کلاس میں آکر اسے کسی خاص مضمون کی پوری تفصیل اور تحقیق کے ساتھ تعلیم دی جاتی ہے۔ اب یہ تو کہنا غلط ہوگا کہ جو کچھ اس نے اسکول میں پڑھا تھا وہ اس کے لیے بیکار ہوگیا۔ لیکن یہ کہا جائے گا کہ اب وہ اس کی علمی تشنگی کو دور نہیں کرسکتا اور اسے اپنی دماغی تگ و دو کے لیے علم و فن کی مزید وسعتیں درکار ہیں۔

الغرض اسلامی نقطۂ نظر سے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات ہدایت خداوندی کا آخری ایڈیشن ہیں۔ ان سے پہلے جو جو پیغمبر جس جس ملک میں تشریف لائے وہ سب اپنی اپنی جگہ قابلِ احترام اور ان کی تعلیم سچی اور صحیح، مگر آج تعلیمات محمدی کے بغیر انسان کی دینی و دنیوی ضرورتوں کی تکمیل نہیں ہوسکتی۔

اس نقطۂ نظر کی تائید میں چند آیات پیش کی جاتی ہیں:

فآمنوا باللہ ورسولہ النبی الامی الذی یؤمن باللہ وکلماتہ واتبعوہ لعلکم تھتدون (الاعراف ۲۰)

پھر تم ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے پیغمبر پر جو ایسا نبی ہے جس نے کسی انسان سے تعلیم نہیں حاصل کی، وہ اللہ اور اس کے کلام پر یقین رکھتا ہے اور تم اس کی پیروی کرو تاکہ ہدایت پاؤ۔

فالذین آمنوا بہ وعزروہ و نصروہ واتبعوا النور الذی انزل معہ اولئک ھم المفلحون
(الاعراف ۱۹)

پس وہ لوگ جو اس پیغمبر پر ایمان لائے اور اس کی تائید کی اور مدد کی اور اس کتاب روشن پر عمل کیا جو اس پر نازل کی گئی ہے، وہی نجات حاصل کرنے والے ہیں۔

وحدت ادیان کے تصور کو تسلیم نہ کرنے کے باوجود، اسلامی نقطۂ نظر سے مختلف مذاہب میں تعاون اور مفاہمت کی نہ صرف اجازت ہے بلکہ قرآن کریم اور حدیث شریف سے اس کی مختلف صورتوں کی طرف واضح رہنمائی حاصل ہوتی ہے۔ چند صورتیں بیان کی جاتی ہیں:

(۱) لامذہبیت کے مقابلے میں تمام اہل مذاہب ایک دوسرے سے تعاون کریں۔ ملک میں سیاسی نظریات میں اختلاف کی وجہ سے مختلف پارٹیاں ایک دوسرے سے دست بگریباں رہتی ہیں۔ ان کے نقطہ ہائے نظر ملک کی تعمیر و ترقی کے سلسلے میں مختلف ہوتے ہیں اور سب اپنے اپنے انداز فکر کے مطابق کام کرنا چاہتی ہیں۔ مگر جب ملک پر دشمن کا حملہ ہو اور ملک کی آزادی ہی، جو تمام سیاسی سرگرمیوں کی بنیاد ہے، خطرے میں پڑ جائے تو سب جماعتیں اپنے اختلافات بھول کر شانہ بشانہ کھڑی ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح مذہب کا معاملہ ہے۔ جب مذہب کی بنیاد ہی پر تیشہ چلایا جا رہا ہو اور خدا کے انکار کی مہم زور شور سے جاری ہو، تو ضروری ہے کہ تمام اہل مذاہب مل جل کر اس کا مقابلہ کریں۔

قرآن کریم میں یہود و نصاریٰ کو مخاطب کر کے فرمایا گیا ہے:

قل یا اھل الکتاب تعالوا الی کلمۃ سواء
بیننا وبینکم ان لا نعبد الا اللہ ولا نشرک
بہ شیئا۔ (آل عمران - ٦)

یعنی کہہ دیجئے، اے اہل کتاب جو مسئلہ دین کا بنیادی مسئلہ ہے اور تمہاری اور ہماری آسمانی کتابوں میں متفقہ طور پر اس پر زور دیا گیا ہے۔ آؤ پہلے مل جل کر اسے خود بھی قبول کریں اور دوسروں کو بھی اس کی دعوت دیں اور وہ مسئلہ خدائے واحد کی عبادت اور شرک سے اجتناب کا ہے۔

اس طرح اس آیت میں دین کے اصل اصول پر دوسرے اہل مذاہب سے تعاون کی اپیل کی گئی۔

(۲) انسانیت کی فلاح، ملک کے امن اور دوسرے نیکی اور پرہیز گاری کے کاموں میں دوسرے مذہب کے لوگوں سے کھل کر تعاون کیا جائے۔ قرآن کریم میں فرمایا گیا:

وتعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان (المائدہ ۱)

نیکی اور پرہیز گاری (کے کاموں) میں ایک دوسرے کی مدد کرو اور گناہ اور (خدا کی) نافرمانی (کے کاموں) میں مدد نہ کرو۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نوجوانی کے زمانے میں عرب میں ایک لڑائی ہوئی جسے حرب فجار کہا جاتا ہے۔ اس لڑائی میں جو خون خرابہ ہوا اس سے نیکدل لوگوں کو بڑا صدمہ ہوا اور آگے کے لیے ملک میں امن برقرار رکھنے کے لیے ایک معاہدہ ہوا جس میں طے پایا کہ:

سب مل کر حق و انصاف کی حمایت کریں گے۔ ظالم خواہ اپنا ہو یا غیر اس سے مظلوم کا حق دلا کر رہیں گے۔ حاجتمندوں کے ساتھ ہمدردی کا برتاؤ کریں گے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس معاہدے میں شریک ہوئے۔ پھر نبوت کے بعد ایک مرتبہ آپ نے اس پر پسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا:

اس معاہدہ میں شرکت کے عوض اگر مجھے بہترین اونٹ بھی دیے جاتے تو میں انھیں قبول نہ کرتا۔

پھر فرمایا: اگر آج بھی مجھے کسی ایسے معاہدہ کی دعوت دی جائے تو فوراً قبول کروں گا۔ (طبقات ابن سعد ج ۱ ق ۱ ص ۸۲)

ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہ تھا کہ اگر غیر مسلم جماعتیں کسی ایسے کام میں مجھے شرکت کی دعوت دیں جس میں انسانیت کی فلاح و بہبود ہو تو میں اسے قبول کروں گا۔

(۳) اپنے مذہب کی دعوت و تبلیغ کا سب کو حق حاصل ہے مگر جبر اور زبردستی کا

کسی کو حق نہیں۔ قرآن کریم اس سلسلے میں فرماتا ہے:

لا اِکراہَ فی الدّین قد تبیّن الرشد من الغیّ (البقرہ ۳۴)

دین کے معاملے میں کوئی جبر نہیں۔ ہدایت گمراہی سے ممتاز ہو چکی ہے۔

یعنی جبر سے منع بھی کرتا ہے اور وجہ بھی بتاتا ہے کہ یہ بے سود ہے۔ کیونکہ مذہب کا تعلق دل سے ہے اور اس کے لیے یہ کافی ہے کہ ہدایت اور ضلالت کو دلائل سے واضح کر دیا جائے۔

پھر تبلیغ دین کا طریقہ یہ بتاتا ہے۔

اُدعُ الیٰ سبیلِ ربّك بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ و جادِلھم بالتی ھی احسن (النحل ۱۶)

اپنے خدا کے راستہ کی طرف دعوت دو، حکمت اور موثر نصیحت کے ساتھ اور (اگر بحث سے چارہ کار نہ ہو تو) بہترین طریقے سے بحث کرو۔

(۴) دوسرے مذہب والوں کے ساتھ نیکی بھلائی اور انصاف کا سلوک کیا جائے۔

قرآن کریم میں فرمایا گیا۔

لا ینھاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبرّوھم وتقسطوا الیھم ان اللہ یحب المقسطین (الممتحنہ ۲)

جن لوگوں نے تم سے مذہب کی وجہ سے جنگ نہیں کی اور تم کو تمھارے گھروں سے نہیں نکالا اللہ تعالیٰ تمھیں ان کے ساتھ بھلائی اور انصاف کرنے سے نہیں روکتا (بلکہ) واقعہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انصاف کرنے والوں سے محبت کرتا ہے۔

(۵) دوسروں کے بزرگوں کا احترام کیا جائے۔ حتیٰ کہ جن کو انھوں نے خدا کی خدائی میں شریک ٹھہرا رکھا ہے، ان کو بھی بُرا نہ کہا جائے۔

قرآن کریم میں فرمایا گیا:

ولا تسبّوا الذین یدعون من دون اللہ فیسبّوا اللہ عدواً بغیر علم (الانعام ۱۳)

مشرک اللہ کو چھوڑ کر جن معبودوں کو پوجتے ہیں، ان کو بُرا نہ کہو، ایسا نہ ہو کہ وہ زیادتی کر کے اللہ کو بُرا کہنے لگیں ناواقفیت کی وجہ سے۔

(۶) کسی کے ساتھ بھی ناانصافی کا برتاؤ نہ کیا جائے خواہ وہ دشمن ہی ہو۔ قرآن کریم میں فرمایا گیا:

ولا یجرمنکم شنآن قوم علی ان لا تعدلوا اعدلوا ھو اقرب للتقوی (المائدہ ۲)	تم کو کسی قوم کی دشمنی، اس کے ساتھ ناانصافی پر ہرگز آمادہ نہ کرے، تم انصاف کرو کہ وہ پرہیزگاری سے زیادہ قریب ہے۔

(۷) اپنی قوم اور دوسری قوم میں کوئی اختلاف ہو اور اس سلسلے میں حق دوسری طرف ہو تو برملا اس کا اعتراف کیا جائے۔

قرآن کریم میں فرمایا گیا:

یا ایھا الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شھداء للہ ولو علی انفسکم او الوالدین والاقربین (النساء ۳۵)	اے ایمان والو تم انصاف پر ڈٹ جاؤ، اللہ کے واسطے گواہی دینے والے بنو خواہ وہ تمھارے اپنے یا تمھارے ماں باپ اور رشتہ داروں کے خلاف پڑے۔

(۸) تعصب سے پرہیز کیا جائے۔ تعصب سے مراد اپنی قوم کی بیجا حمایت ہے۔ واثلہ بن الاسقع کہتے ہیں، میں نے پوچھا یا رسول اللہ ؐ تعصب کیا ہے تو آپ نے جواب دیا یہ کہ تم اپنی قوم کی اس کے ظلم کے باوجود حمایت کرو (ابو داؤد)

دوسری حدیث میں آپ فرماتے ہیں:

لیس منا من دعا الی عصبیۃ ولیس منا من قاتل عصبیۃ ولیس منا من مات علی عصبیۃ (ابوداؤد)	وہ ہم میں سے نہیں ہے جس نے تعصب کی طرف دعوت دی۔ وہ ہم میں سے نہیں ہے جس نے تعصب کی وجہ سے جنگ کی۔ وہ ہم میں سے نہیں ہے جو تعصب کی حالت میں مرا۔

(۹) دوسرے مذہب کے لوگوں کے ساتھ معاشرتی تعلقات قائم کیے جائیں اور ان کو تحفے اور ہدیے بھیجے جائیں۔ رسول اللہ ؐ غیر مسلموں کی بیمار پرسی کے لیے تشریف لے جاتے تھے، ان کی دعوت قبول فرماتے تھے اور جب وہ اسلام کے متعلق معلومات حاصل کرنے کے لیے مدینے آتے تو مسجد نبوی میں ان کو ٹھہراتے تھے اور بنفس نفیس ان کی خاطر و مدارات فرماتے تھے۔ اس

سلسلے میں سیرۃ نبوی میں بہت سے واقعات ملتے ہیں جن کی تفصیل طوالت سے خالی نہیں۔

(۱۰) آخری مگر پہلی بات یہ ہے کہ سب انسانوں کو خدائی کنبہ کا فرد سمجھا جائے۔ ان کی محبت کو زندگی کا دستور بنایا جائے۔ قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے :

یاایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ (النساء ۱)	اے لوگو (دوسروں پر زیادتی کرتے ہوئے) اپنے پروردگار سے ڈرو جس نے تم سب کو ایک اصل (حضرت آدم) سے پیدا کیا۔

اور حدیث میں فرمایا گیا : الخلق عیال اللہ

سعدی شیرازی نے اسی مضمون کو یوں ادا کیا ہے :

بنی آدم اعضای یک دیگر اند — کہ در آفرینش زیک جوہر اند
چون عضوی بدرد آورد روزگار — دگر عضو ہا را نماند قرار

شام کا ایک محقق اور مفکّر

کرد علی

۱۸۷۶ ـــــــــ ۱۹۵۳

محمد راشد صاحب

اگر آج عرب ممالک کے سیاسی، سماجی، مذہبی اور ادبی رجحانات کا جائزہ لیا جائے تو ان میں بڑی حد تک یکسانی نظر آئے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ سب ممالک تقریباً آزاد ہو چکے ہیں اور انھیں جن مسائل و مشکلات سے دوچار ہونا پڑ رہا ہے وہ یکساں ہیں اور ہر ملک انھیں اپنے ذرائع و وسائل کے مطابق حل کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔ وسائل اور طریقوں کا فرق صرف ان ملکوں کی علمی ترقی اور سیاسی بیداری کے فرق کی وجہ سے نظر آتا ہے۔ حکومتوں کے سیاسی ڈھانچے میں بظاہر جو فرق نظر آتا ہے اگر اس کو غور سے دیکھا جائے تو وہ بالکل عارضی اور سطحی ہے۔ کیونکہ آج کے بدلتے ہوئے حالات میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کل اس کا ڈھانچہ کیا ہوگا۔ فوج اور چند سیاسی پارٹیوں اور اقتدار و تصرّف کو عوام کی آواز تصوّر نہیں کیا جا سکتا۔ ان ملکوں کی سطحی زندگی کی تہ میں جا کر دیکھا جائے تو ہمیں بنیادی مسائل میں ایک ہی آواز سنائی دے گی، وہ یہ ہے کہ قومی زندگی کی تعمیر و تشکیل حقیقی جمہوریت، مساوات، سماجی اصلاح، مذہبی رواداری، علمی اور ادبی ترقی کے بغیر ناممکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان الفاظ کی تفسیر و تعبیر میں ہر جگہ کا الگ الگ

رنگ ہو لیکن نفس موضوع پر سب کا اتفاق ہوگا، ان رجحانات کے پھیلانے اور بڑھانے میں حکومتوں سے زیادہ ان مفکرین اور علماء کا ہاتھ ہے جو انیسویں صدی سے لے کر آج تک ان علاقوں کی فکری اور ادبی رہنمائی کرتے رہے ہیں جن کی تحریروں کے اثرات لوگوں کے دل و دماغ پر آج بھی ویسے ہی ہیں جیسے نصف صدی پہلے تھے اور آج ہر جگہ کا ادیب و مفکر انھیں لوگوں کے نقش قدم پر چل کر اپنے افکار و نظریات کی اشاعت کرتا ہے۔ علی طنطاوی، علی مبارک، جمال الدین افغانی، شیخ عبدہ، احمد تیمور، قاسم امین، لطفی السید نے جو آواز مصر میں انیسویں صدی اور بیسویں صدی میں اٹھائی تھی اسی آواز کو دوسرے انداز میں شیخ طاہر الجزائری، شیخ عبد القادر المغربی، شیخ رشید رضا، امیر شکیب ارسلان، ساطع الحصری نے شام کی سرزمین میں اٹھایا، ہر شخص نے اپنی ذاتی تربیت اور ذہنی صلاحیت کے مطابق اصلاح و تجدید کی طرف قدم بڑھایا جس کے اثرات ادب و زبان، تاریخ و فلسفہ مذہب و عقیدے سبھی پر نظر آتے ہیں۔ اگر ان مصلحین کے فکر و عمل کا تجزیہ کیا جائے تو ہمیں ان کے درمیان گہرا ربط و تعلق نظر آئے گا۔ انھیں کی بدولت عرب ملکوں میں فکری اور علمی وحدت قائم ہوئی۔ ہر مفکر نے اپنے زمانے اور علاقے میں اپنے خاص انداز میں اصلاح و تجدید کی طرف قدم اٹھایا اور مشکلات و دشواریوں کے باوجود اپنی منزل تک پہنچنے کا عزم مصمم قائم رکھا! بیسویں صدی کے مفکرین اور محققین کی ایک اہم کڑی کرد علی بھی ہیں جو شام کے علاقے میں تقریباً نصف صدی تک علم و ادب، فکر و ثقافت کا چراغ روشن کیے ہوئے تھے۔ اس عرصے میں انھوں نے اس علاقے کا ذہن و مزاج بدل دیا، اور اپنی قوم کو ادب و تاریخ کا ایک زندہ اسلوب دے کر اس دنیا سے گئے اور بعد میں ان کی قوم نے انھیں عظیم مصلح اور مجدد کے لقب سے یاد کیا۔[۲]

خاندان

کرد علی اپنی مشہور کتاب "خطط الشام" میں اپنے خاندان کے بارے میں لکھتے ہیں:

"میرا خاندان سلیمانیہ سے جو عراق کا مشہور شہر ہے، تعلق رکھتا ہے۔ اس شہر میں زیادہ تر کرد آباد تھے، چنانچہ میرا خاندان بھی کردی تھا۔ میرے دادا عراق سے شام منتقل ہو کر دمشق میں آباد ہو گئے تھے، ان کا پیشہ تجارت تھا۔ تجارت میں انھوں نے بڑی کامیابی حاصل کرلی تھی اس لیے ان کا شمار دمشق کے عمائدین (وجہاء) میں ہونے لگا تھا۔

ایک بار وہ تجارت کے سلسلے میں حجاز گئے، وہاں انھوں نے ترکی جج کمشنر کی کسی غلطی پر تنقید کردی اور ان کی تنقید سے وہ اس قدر ناراض ہوا کہ ان کے سارے سرمایے کو ضبط کرلیا اور خالی ہاتھ دمشق واپس کردیا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ ترکی حکام عوام پر بغیر کسی روک ٹوک کے مظالم کرتے تھے اور لوگوں کے خوف وہراس کا یہ عالم تھا کہ ان کے جور وستم کا شکوہ تک نہیں کر سکتے تھے۔ اور اگر کرتے بھی تو کسی عدالت میں شنوائی نہ ہوتی۔ حکام کا تعلق براہ راست خلیفہ سے ہوتا تھا اور خلیفہ تک عام لوگوں کی رسائی ناممکن تھی۔

میرے دادا (جو دیوالیہ ہو چکے تھے) جج کمشنر کے خلاف اپنی فریاد لے کر استنبول (قسطنطنیہ) پہنچے اور خلیفہ وقت سے ملے، خلیفہ سے ملنے میں انھیں جو پریشانیاں اُٹھانی پڑیں، ان کا ذکر انھوں نے کیا ہے۔ جب وہ خلیفہ سے ملے تو اُس کا رویہ ان کے ساتھ بڑا مشفقانہ تھا، اُس نے ان کی باتیں بڑی توجہ سے سُنیں اور کہا کہ جو کچھ تم کہہ رہے ہو اس کا مجھے یقین ہے اور میری ہمدردیاں تمھارے ساتھ ہیں۔ بجائے اس کے کہ جج کمشنر کے خلاف کوئی کارروائی کی جائے تمھارے لیے یہ اچھا ہوگا کہ تمھیں اپنے مال کے عوض میں دمشق کے مضافات (غوطہ) میں دو گاؤں جاگیر کے طور پر تمھارے نام لکھ دیئے جائیں جن سے تمھاری اور تمھارے بچوں کی اچھی پرورش ہو سکے۔"

کرد علی اپنے دادا اور خلیفہ کی گفتگو کے آخری حصّے کو بڑے فخر کے ساتھ نقل کرتے ہیں:

"جب خلیفہ نے میرے دادا سے یہ کہا کہ تمھارے مال کے عوض میں دمشق کے مضافات (غوطہ) میں دو گاؤں لکھ دیئے جائیں گے، اس پر دادا نے بڑے مودبانہ انداز میں خلیفہ سے یہ کہا۔" حضور میں آپ کے دربار میں صدقہ یا خیرات کا طالب ہو کر نہیں آیا ہوں۔ میں صرف یہ چاہتا ہوں کہ حضور ایک ظالم کو اس کے ظلم پر متنبہ کریں۔ میں یہاں عدل و انصاف کا طالب ہو کر آپ کی خدمت میں حاضر ہوا ہوں۔ مجھے آپ کے گاؤں کی ضرورت نہیں۔ یہ کہہ کر وہ خلیفہ کے دربار سے باہر نکل آئے اور پھر اپنے وطن دمشق واپس چلے آئے۔ کچھ عرصے کے بعد ان کا انتقال ہو گیا۔"[2]

کرد علی نے گفتگو کے اس حصّے کو تاریخ میں کردار و عزیمت کا اعلیٰ نمونہ تصوّر کیا ہے۔ ان کے

دادا کے انتقال کے وقت ان کے والد کی عمر بہت کم تھی۔ چنانچہ وہ بچپن ہی سے محنت اور جفاکشی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور تھے۔ عرصے تک وہ سلائی کا کام کرتے رہے۔ پھر انھوں نے تجارت شروع کر دی۔ تجارت میں انھیں شروع میں فائدہ بھی ہوا اور نقصان بھی لیکن آگے چل کر انھوں نے بڑی کامیابی حاصل کی اور اتنی دولت جمع کر لی جس سے غوطہ میں دو گاؤں خرید لیے۔ دونوں گاؤں کی آمدنی سے انھوں نے اور بعد میں ان کی اولاد نے اچھی اور خوشحال زندگی بسر کی۔[۴]

کرد علی کے کہنے کے مطابق ان کی پیدائش دمشق میں ۱۲۹۳ھ (۱۸۷۶ء) میں ہوئی۔ ان کی ماں قفقاز کی ایک چرکسی نسل کی خاتون تھیں، اس طرح ان کے خون میں چرکسی اور کردی خون کی آمیزش تھی، اور ان کا تعلق سامی نسل سے نہیں بلکہ آری نسل سے تھا۔ وہ کہتے ہیں اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا، ان کے والد نے ان کا نام محمد اور عرف فرید تجویز کیا۔ اس طرح وہ محمد فرید کے نام سے مشہور ہوئے۔[۵] چھ سال کی عمر میں انھیں ابتدائی اسکول میں داخل کیا گیا۔ ابتدائی اسکولوں میں اس وقت حساب، جغرافیہ اور بنیادی سائنس کی تعلیم دی جاتی تھی، کرد علی کی ذہانت ابتدائی اسکول ہی سے نمایاں ہونے لگی۔ ابتدائی اسکول کے بعد ان کا داخلہ ثانوی اسکول میں کیا گیا۔ ثانوی اسکولوں میں اور علوم کے ساتھ ساتھ ترکی اور فرانسیسی دونوں زبانیں پڑھائی جاتی تھیں، اور ترکی زبان کے معاون کے طور پر فارسی بھی پڑھائی جاتی تھی فرانسیسی اسکولوں میں لازمی قرار دی گئی تھی لیکن اُس کا طریقہ تعلیم اچھا نہیں تھا۔ اس لیے لڑکوں میں زبان کا ملکہ پیدا نہیں ہو پاتا تھا۔ فرانسیسی زبان کی اہمیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کے والد نے ان کے لیے ایک فرانسیسی کے اُستاد کا الگ سے انتظام کر دیا، جس کی بدولت انھیں تین سال کی مدت میں اچھی خاصی فرانسیسی آ گئی، یہاں تک کہ وہ فرانسیسی سے عربی اور عربی سے فرانسیسی میں بے تکلف ترجمہ کرنے لگے۔[۶] ان کی فرانسیسی دانی پر لوگوں کو حیرت ہوتی تھی اور ہر طرف سے ان کی ہمت افزائی کی جاتی تھی۔ ثانوی تعلیم انھوں نے دمشق میں حاصل کی۔ سائنس کے مقابلے میں انھیں ادب و زبان سے زیادہ دلچسپی تھی۔ اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ان کی نگاہ شروع ہی سے کمزور تھی اور سائنس کے مسائل جن کی تشریح اساتذہ بورڈ پر کرتے

تھے جسے وہ ٹھیک سے دیکھ نہیں پاتے تھے اور سمجھنے میں دشواری ہوتی تھی۔ دمشق میں اعلیٰ تعلیم کا کوئی انتظام نہیں تھا چنانچہ انھیں ثانوی تعلیم پر اکتفا کرنا پڑی اور وہ وزارتِ خارجہ میں مترجم کی حیثیت سے ملازم ہو گئے۔ شام کی سرکاری زبان اُس وقت ترکی تھی، دولتِ عثمانیہ کے تجارتی اور ثقافتی تعلقات فرانس سے بہت زیادہ تھے اس لیے وزارتِ خارجہ میں فرانسیسی جاننے والے کی بڑی قدر تھی۔ وزارت خارجہ کی ملازمت کے دوران انھوں نے فرانسیسی اور ترکی ادب کا گہرا مطالعہ کیا اور فرانسیسی کے ذریعے فلسفہ اور مختلف علوم و فنون کی کتابوں کو پڑھا، اس طرح اعلیٰ تعلیم کی کمی کو انھوں نے اپنے ذاتی مطالعے سے پورا کرلیا، کردعلی نے اپنے نام کے بارے میں ایک دلچسپ بات لکھی ہے۔ وہ کہتے ہیں ثانوی اسکولوں میں اس وقت لڑکوں کے نام کے ساتھ ان کے محلے کا نام ضرور درج کیا جاتا تھا جو ان کے اصل نام کا ضروری جز سمجھا جاتا تھا، میں دمشق میں جس محلے میں رہتا تھا اس کا نام بہت بھدّا تھا اس لیے میں نے اسکول میں اس محلہ کا نام درج کرایا جہاں میرے والد پہلے رہا کرتے تھے یعنی محلّہ تعدیلیہ۔ چنانچہ میں اسکول میں محمد تعدیل کے نام سے مشہور ہوا، لیکن جب میں وزارت خارجہ میں ملازم ہوا تو میرے شعبے کے صدر نے اس نام پر اعتراض کیا۔ چنانچہ میں نے محلہ کا نام حذف کر کے اپنا پرانا نام اختیار کرلیا۔ اس طرح میں اسکول میں محمد تعدیل کے نام سے اور وزارتِ خارجہ میں محمد فرید کے نام سے روشناس تھا۔ لیکن جب میں نے وزارتِ خارجہ کی ملازمت سے مستعفی ہو کر صحافت کے میدان میں قدم رکھا تو اپنے اصل نام کے ساتھ اپنا خاندانی نام شامل کرلیا۔ اور بجائے محمد فرید کے محمد کردعلی کے نام سے مشہور ہوا۔

کردعلی نے اپنے زمانے میں علم و ادب، تاریخ و فکر میں جو اعلیٰ مقام حاصل کیا اُس میں اُن کی ذاتی محنت اور قدرتی صلاحیت کا بڑا دخل ہے لیکن اس کے علاوہ انھیں قدرت کی طرف سے کچھ اور وسائل میسّر ہو گئے تھے جن کی بدولت ان کی شخصیت بہت جلد اُبھر آئی اور وہ علم و ثقافت کے میدان میں آگے بڑھتے رہے۔ اس لیے اگر ان وسائل اور عناصر کی نشان دہی کردی جائے تو کردعلی کو سمجھنے میں زیادہ آسانی ہوگی اور ان کی شخصیت کا ہر پہلو مع ان کے زمانے کے سامنے آجائے گا۔ میرے نزدیک ان کی شخصیت کے بنانے

میں تین اہم عناصر ہیں۔

طبیعت اور مزاج

کرد علی غیر معمولی طور پر ذہین تھے اور ان کی طبیعت میں غیر معمولی شوخی تھی جو عام طور سے ذہانت کا لازمی جز ہوا کرتی ہے۔ ان کی یہ شوخی لڑکپن میں گاؤں کے بچوں، کھیت کے مزدوروں، پالتو جانوروں، محلے کی عورتوں کے ساتھ نظر آتی تھی۔ گاؤں میں ان کے والد کا بڑا رعب و وقار تھا کیونکہ وہ بڑے زمیندار تھے۔ اس کے باوجود کرد علی گاؤں کے بچوں یہاں تک کہ اپنے نوکروں اور مزدوروں کے بچوں کے ساتھ بے تکلف کھیلتے کودتے اور ان کو چھیڑتے تھے۔ کھیتوں میں کام کرنے والی عورتوں کی گود میں اپنے کو ڈال دیتے۔ وہ اپنے والد کے ساتھ دمشق میں رہتے تھے لیکن اپنے گاؤں (جسرین) جو دمشق شہر سے تقریباً پانچ میل کے فاصلے پر ہے، ہفتہ میں ایک روز کے لیے ضرور جایا کرتے تھے۔ اس کے بارے میں وہ کہتے ہیں "گاؤں جانے کے دن کا میں بے چینی سے انتظار کرتا تھا اور واپسی کی رات میرے لیے بڑی شاق گزرتی تھی۔ گاؤں کے ہرے اور لہلہاتے ہوئے کھیت، درختوں کا لامتناہی سلسلہ، نہروں میں بہتے ہوئے پانی کا حسن، چڑیوں کی چہچہاہٹ، مختلف جانوروں کی پیاری آوازیں، گاؤں کے بھولے بچوں کی جدائی سے مجھے بڑی تکلیف ہوتی تھی۔ میری طبیعت میں شوخی کی وجہ سے گاؤں کی عورتیں مجھے چھیڑا کرتی تھیں اور میں ہر عورت سے بہت جلد مانوس ہو جایا کرتا تھا اور مجھے ایسا لگتا تھا کہ ہر عورت میری ماں اور بہن ہے چنانچہ بے تکلف سب کی گود میں کھیلتا کودتا تھا۔ دلار و پیار میں سب کا بوسہ لیا کرتا تھا، گاؤں کی عورتیں میری ان حرکتوں پر قہقہے لگاتیں اور ہر طرف تالیاں بجنے لگتیں[۹]۔" مزاج میں شوخی اور رنگینی کی وجہ سے انھیں دو چیزوں سے بڑی دلچسپی تھی جو تقریباً اس کا لازمی نتیجہ تھی "شعر و موسیقی"۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں۔

"شاعری اور موسیقی سے مجھے بڑی الفت اور دلچسپی تھی۔ جوانی میں میں نے شعر کہنا شروع کر دیا تھا لیکن میرے استاذ اور مربی شیخ طاہر الجزائری نے مجھے شعر و شاعری سے روکا اور یہ نصیحت فرمائی کہ میں تحریر و انشاء میں اچھا ملکہ حاصل کروں۔ چنانچہ میں نے اپنے استاد کی بات مان لی، جہاں تک موسیقی کا تعلق ہے مجھے اس سے بڑی دلچسپی تھی۔ یہاں تک کہ

تنہائی میں اچھے اشعار کو بڑے ترنم اور نغمہ سے پڑھا کرتا تھا اور مجھے اس میں بڑا کیف اور لطف حاصل ہوتا تھا۔ اگر یہ سلسلہ جاری رہتا تو میں فن موسیقی میں بڑی مہارت حاصل کرتا اور زندگی کی کٹھن اور دشوار گھڑیوں میں مجھے اس سے بڑی مدد ملتی، لیکن میرے والد نے مجھے فن موسیقی سے روکا کیوں کہ موسیقی اُس وقت شریف خاندان کے لڑکوں کے لیے اچھی نہیں سمجھی جاتی تھی۔ مجھے اپنے والد کی بات کو ہر حال میں ماننا تھا، اس طرح میں شعر و شاعری اور موسیقی کی لذتوں سے محروم ہوگیا۔[1]

کرد علی کو شاعری اور موسیقی کے فن میں مہارت نہیں حاصل ہو سکی، لیکن جہاں تک شاعری اور موسیقی کی روح و اثر کا تعلق ہے، وہ ان کے مزاج و طبیعت کا جز بنی رہی، جس کے اثرات ان کی تحریروں میں نمایاں ہیں۔ صحافتی زندگی میں انھیں ناکارہ حکام، سماج کی برائیوں، روایتی قدروں پر نقد و تبصرہ، چھیڑ چھاڑ میں بڑا مزا ملتا تھا، دوسرے واقعات اور مناظر کی تصویر و توصیف میں ان کے قلم کو غیر معمولی قدرت حاصل تھی۔ اپنی قوم کی تباہی اور پستی کا جہاں وہ ذکر کرتے ہیں ان کی تحریریں ربط و تسلسل، روانی اور شگفتگی کے ساتھ ساتھ سوز و گداز کا عجیب و غریب مرقع بن جاتی ہیں اور پڑھنے والے کو ان میں شاعر کا دل اور فنکار کا قلم نظر آتا ہے۔ اسی لیے وہ بحیثیت مورخ، ادیب، صحافی بہت کامیاب رہے۔ جہاں تک ان کے والد کا تعلق ہے وہ بہت پڑھے لکھے نہیں تھے لیکن علم کا بے حد شوق تھا جو عام طور سے تاجروں اور زمینداروں میں کم ہوتا ہے۔ وہ اپنے لڑکے کو شروع ہی سے علم و ادب کی تحصیل کی تلقین کرتے اور اس کے وسائل و ذرائع کی فراہمی کے لیے پوری کوشش کرتے کتابوں اور رسالوں کی خریداری کے لیے ان کی دل کھول کر مدد کرتے۔ چنانچہ انھوں نے اپنے والد کی دولت و ثروت کے فیض سے اس زمانے کے لحاظ سے ایک اچھا خاصا کتب خانہ فراہم کر لیا تھا۔[11] یہی نہیں بلکہ اُن کے والد نے ان حضرات سے جن کے علم و فضل کے لوگ معترف تھے، ان کا تعارف کرایا۔ اس طرح ان کو صحیح تعلیم ملی اور عربی زبان و ادب، اسلامی فکر و فلسفہ کے مراجع اور مآخذ سے واقفیت پیدا ہوئی ورنہ وہ بھی فرانسیسی اور ترکی زبان و ادب میں مہارت حاصل کرنے کے بعد وزارتِ خارجہ میں اچھے مترجم کے طور پر یا اگر بہت

ترقی کرتے تو اعلیٰ درجے کے عہدہ دار کی حیثیت سے ملازم ہو جاتے اور ان کا بھی وہی حشر ہوتا جو بہت سے ہونہار نوجوانوں کا ہوتا ہے جن کی ذہانت اور صلاحیتیں دفاتر کی فائیلوں کے نذر ہو جاتی ہیں۔ کرد علی نے اپنی ملازمت کے دوران بھی اپنے اساتذہ کا دامن نہیں چھوڑا، چنانچہ وہ کہتے ہیں۔

"دفتر کے فرائض اور ذمہ داریوں کو پوری طرح بجالانے کے ساتھ میں عربی ادب و ثقافت سے مزید واقفیت حاصل کرتا رہا اور اسی دوران میں نے فارسی بھی پڑھی لیکن کچھ دنوں کے بعد اُسے بھول گیا، سب سے اہم موڑ میری زندگی میں یہ آیا کہ میرا ربط و تعلق سید محمد مبارک، شیخ سلیم البخاری، الشیخ طاہر الجزائری سے ہوا۔ شیخ طاہر الجزائری کی بدولت مجھے قدماء کی اہم کتابوں سے واقفیت پیدا ہوئی، انھیں کی تربیت و نگرانی میں مجھے اصلاحی اور اجتماعی کاموں اور بعد میں تالیف و تصنیف کا شوق پیدا ہوا۔ جدید علوم کی ترغیب و تلقین کے ساتھ انھوں نے مجھے اسلامی تاریخ کے مفکرین اور مصلحین کے تصورات اور رجحانات سے بھی واقف کرایا، اس طرح مجھے اپنے آباء و اجداد کے علمی سرمایے سے رغبت اور خود ان سے عقیدت پیدا ہوئی"[۱۲]

جدید علوم اور عالمی رجحانات سے واقفیت انھیں فرانسیسی کتابوں اور جرائد سے ہوئی اور عالم اسلامی کے سیاسی اور مذہبی رجحانات و افکار کا علم انھیں ترکی کتابوں اور وہاں کے جرائد و رسائل سے ہوا، اور یہ اُس وقت ہوا جب کہ ان کی عمر بیس سال سے زیادہ نہیں تھی۔

فرانسیسی کے ایک ہفتہ وار رسالے "رفیق دیہات" L'ami de la Compagne سے وہ بہت متاثر تھے۔ اس میں زیادہ تر زراعت سے متعلق مسائل پر بحثیں ہوتی تھیں اور گاؤں کی زندگی اور وہاں کی اجتماعی مشکلات پر اچھے تبصرے ہوتے تھے۔ اس رسالے کے بارے میں وہ خود کہتے ہیں۔

"میں اس رسالے کو تفریح کے لیے نہیں پڑھتا تھا، بلکہ اس کو اپنی ذہنی تربیت اور گاؤں کی زندگی سے صحیح واقفیت کے لیے پڑھتا تھا۔ اسی لیے اس کا مطالعہ سرسری طور پر نہیں بلکہ تحقیقی نظر سے کرتا تھا"[۱۳]

ترکی کے جرائد و رسائل کا بھی کرد علی پابندی سے مطالعہ کرتے تھے جن کے ذریعہ انھیں

ترکی کے مفکرین کے نظریات و افکار سے واقفیت ہوئی۔ انیسویں صدی اور بیسویں صدی کی ابتدا تک عالم اسلامی کی سیاست کو سمجھنے کے لیے ترکی کے جرائد کا مطالعہ ضروری تھا۔ اس کے علاوہ مغربی تہذیب و تمدن کے اثرات ترکی پر براہ راست پڑ رہے تھے۔ اس لیے مغربی فکر و ثقافت کا علم بھی ترکی کی راہ سے ہوتا تھا۔ اس طرح جرائد اور رسائل کے مطالعے سے جہاں اُن کو دنیا کے حالات کا صحیح علم ہوا، وہیں ان کے دل میں صحافتی زندگی کا شوق بھی پیدا ہوا اور ان کے ذہن میں یہ بات بیٹھ گئی کہ قومی خدمت کا اس زمانے میں واحد ذریعہ صحافت ہی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ انھوں نے وزارتِ خارجہ سے استعفیٰ دے کر صحافت کے میدان میں قدم رکھا اب ان کی علمی زندگی کا پہلا مرحلہ شروع ہوتا ہے، یا یوں کہا جائے کہ انھوں نے زندگی کے اہم موڑ پر قدم رکھا تھا جہاں سے دو الگ الگ راستے شروع ہوتے تھے، ایک راستہ پر چل کر انھیں عیش و عشرت، شہرت و عزت حاصل ہوتی اور دوسرے پر جفا و مشقت، بدنامی اور ذلت۔ پہلے راستے پر چلنے کے لیے انھیں کچھ نہیں کرنا پڑتا۔ صرف یہ تھا کہ وہ صحافت کے دائرہ کو محدود رکھیں عوام اور ان کے مسائل سے قطع نظر کر کے حکام کے اشارے پر حکومت کی پالیسی کی وکالت کریں لیکن کرد علی اپنی اسلامی حمیت، قومی غیرت اور جودتِ طبع سے مجبور تھے کہ اس راہ پر نہ چلیں بلکہ دوسرے راستے کو اپنائیں۔ وہ اس کے انجام سے پوری طرح واقف تھے۔ ترکی حکام نے پہلے ان سے سودے بازی کی بڑی کوششیں کیں لیکن جب اس میں مایوسی ہوئی تو انھوں نے جبر و تشدد کے وہ تمام طریقے استعمال کیے جن کے لیے کرد علی پہلے سے تیار تھے ان کے قدم میں ذرا بھی لغزش نہیں آئی اور صبر و ثبات کے ساتھ اپنی صحافتی زندگی میں سرگرم رہے[۱۴]۔ اسی طرح انھوں نے بامقصد اور پاکیزہ صحافت کی بنیاد شام میں رکھی، کرد علی کو اپنی صحافتی زندگی میں کن مسائل سے دوچار ہونا تھا ان کو جاننے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم شام کی سیاسی، سماجی، تعلیمی صورتِ حال کا جائزہ لیں۔ اس سلسلے میں اگر خود کرد علی کی تحریروں سے ان کے دور کی تصویر پیش کی جائے تو زیادہ مناسب ہوگا کیونکہ انھوں نے اپنی کتاب (خطط الشام) اور دوسری کتاب (مذکرات) میں شام کی فکری، تہذیبی، سیاسی صورت حال کا بہت اچھا جائزہ لیا ہے۔

سیاسی اور ذہنی ماحول

انیسویں صدی میں شام کا اطلاق ان تمام علاقوں پر ہوتا تھا جو آج مختلف حکومتوں میں بٹے ہوئے ہیں، لبنان، سوریا، اردن، ان سب کے مجموعے کا نام شام تھا، بلکہ اسکندرونہ[15] بھی شام کا اہم حصہ تھا۔ یہ تمام علاقے دولتِ عثمانیہ کے ماتحت تھے۔ لفظ شام کے ساتھ اس علاقے کی زرخیزی، شادابی، پُر بہار اور حسین پہاڑوں اور وادیوں کا تصوّر ذہن میں آجاتا تھا، حلب، دیرالزور کا علاقہ زیتون اور گیہوں کے لیے بہت مشہور تھا۔ دمشق و بیروت کے اطراف و نواحی پھلوں کی کثرت، چشموں آبشاروں کی وجہ سے جنت الخلد کہلاتے تھے۔[16] پھر اس علاقے کو دوسرے عرب علاقوں کے مقابلے میں بڑی اہمیت حاصل تھی، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مشرق اوسط میں مصر کے بعد شام کو ہر لحاظ سے سیاسی اور ثقافتی مرکزیت حاصل تھی۔ بنو اُمیہ کے دور سے ساتویں صدی ہجری تک یہ علاقہ خلافت کے مرکز کے رد و بدل کے باوجود علم و ادب، تاریخ و فلسفہ، فقہ و شریعت کا گہوارہ رہا تھا۔ علمی اعتبار سے مصر کے بعد یہی علاقہ تھا جس میں عربوں کے انحطاط و زوال کے اثرات سب سے آخر میں اور جدید دور میں مصر کے بعد سب سے پہلے اسی علاقے میں جدید تعلیم نے رواج پایا اور عربی ادب و زبان کی ترقی ہوئی۔ عرب قومیت کا سیاسی اور فکری تصور بھی یہیں سے رونما ہوا۔ جہاں تک عوام کا تعلق ہے شام میں مختلف مذاہب کے ماننے والے ہیں جن میں مسلمان اور عیسائی خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ مسلمانوں میں دروز، علوی، اسمٰعیلی فرقے سے تعلق رکھنے والوں کی بڑی تعداد ہے، عیسائیوں میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ، دونوں فرقے ایک دوسرے کے حریف و مد مقابل رہے ہیں۔ مجموعی اعتبار سے دولت عثمانیہ کے دور میں تمام فرقوں اور مذہبوں کے لوگوں کے ساتھ حکومت کا رویّہ یکساں رہا ہے یعنی عربوں کی حیثیت سے سبھی محکوم سمجھے جاتے تھے۔ چنانچہ مغلوبیت کا احساس ان میں رشتۂ اتحاد کا کام دیتا تھا اور سب مل کر اچھے ہمسایوں اور دوستوں کی طرح زندگی بسر کر رہے تھے۔[17] اپنے اپنے مذہب اور فرقے سے محبت اور عقیدت کے باوجود ان میں یک جہتی کا تصوّر بہت محکم تھا اور یہ تصوّر صدیوں کے عظیم الشان کلچر اور تہذیب کی دین تھا، خطط الشام میں کرد علی نے عیسائی کلیساؤں اور دیگر مذاہب کی عبادت گاہوں کے بارے میں جو کچھ لکھا اُس سے اس علاقے کے لوگوں کی فراخدلی

اور رواداری کی تائید ہوتی ہے۔[18] عرب شعراء اور ادبا نے مختلف فرقوں کی عبادت گاہوں کا اپنے کلام میں بڑے احترام کے ساتھ ذکر کیا ہے خاص طور سے گرجا گھروں کا جو عام طور سے آبادی سے دور پہاڑوں اور پُر بہار مقامات پر بنائے جاتے تھے جہاں شعراء اور ادبا تفریح کے لیے جایا کرتے تھے۔ ان کے کلام میں ان کا ذکر کثرت سے ملتا ہے۔[19] لیکن عوام کی اس سماجی وحدت اور قومی یک جہتی میں جو صدیوں سے چلی آ رہی تھی۔ انیسویں صدی کے بعد تبدیلی آنے لگی۔ شام کے ساحلی علاقے میں جو آج ایک مستقل حکومت (لبنان) کے نام سے موجود ہے جہاں عیسائیوں کی بڑی تعداد تھی، مذہبی تعصب کی بنیاد پڑی۔ اس کے اسباب کے بارے میں کرد علی کہتے ہیں:

شام کے ساحلی علاقہ میں مغربی مبلغین کی آمد سے پہلے عوام میں تعلیم و تربیت، ثقافت و کلچر کی بڑی یکسانی تھی، اسی کے ساتھ ساتھ رواداری اور فراخدلی کی وجہ سے سماج میں وحدت اور یگانگی کا عظیم احساس تھا، لیکن مغربی مبلغین نے اس صورت حال کو سرے سے بدل دیا۔ انھوں نے جن لوگوں کو اپنے آغوش میں لیا ان کی مخصوص طریقے سے تربیت کی، اس طرح خود عیسائی مذہب کے ماننے والے دو کیمپوں میں (لاطینی اور سیکسنی) کلچر و ثقافت کی بنیاد پر بٹ گئے۔ جہاں تک لاطینی تعلیم و تربیت کا تعلق تھا اس میں مذہبی تعصب اور فکری جمود کا بڑا اثر تھا۔ اس کے مقابلے میں سیکسنی طریقہ تعلیم و تربیت میں جس کی سرپرستی امریکی مبلغین کر رہے تھے، مذہبی رواداری اور بحث و فکر کی بڑی آزادی تھی۔ مغربی مبلغین نے شام اور شمالی افریقہ کو اپنے عمل تبلیغ کے لیے منتخب کیا، یوں تو مصر و عراق میں بھی ان کے مشن موجود تھے لیکن وہاں ان کے اثرات بہت کم تھے۔ لاطینی اور سیکسنی تحریکوں میں نہ صرف فکر و ثقافت کا بنیادی فرق تھا بلکہ مذہبی عقائد کے لحاظ سے بھی ان کے درمیان بڑی کشمکش تھی، اس لیے جب دونوں تحریکوں کے اثرات عوام تک پہنچنے لگے تو وہ دو گروہوں میں بٹ گئے اور ان کا پرانا رشتۂ اتحاد بہت کمزور ہو گیا اور یہ بنیادی اختلافات بعد میں مدرسوں اور انجمنوں کی شکل میں بھی رونما ہونے لگے۔ بیرونی طاقتیں اپنے سیاسی اغراض و مقاصد کی خاطر ان انجمنوں اور مدرسوں کی مادی اور معنوی امداد کر رہی تھیں، اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ قومیت اور وطنیت کا رشتہ کمزور ہونے لگا

اور نفاق و دشمنی کی آگ بھڑکنے لگی، نوجوان لڑکے اور لڑکیاں گمراہ کن نظریات کے شکار ہو گئے چنانچہ یہاں تک نوبت پہنچی کہ ان اسکولوں اور انجمنوں کے تعلیم یافتہ دوسرے مذاہب کے پیروؤں کو اپنا دشمن تصور کرتے تھے۔ باہمی دشمنی اور مخالفت کے اثرات پہلی جنگِ عظیم کے بعد پوری طرح سامنے آ گئے۔ فرانسیسی سامراج لاطینی فکر و ثقافت کی سرپرستی کر رہا تھا۔ اس کی سیاسی مصلحت کا یہ تقاضا تھا کہ شام کے لوگوں کی فکری اور قومی یکسانی بالکل ختم ہو جائے۔ چنانچہ اس کو اس میں پوری کامیابی حاصل ہوئی اور شام کا ساحلی علاقہ ایک مستقل حکومت (لبنان) کے نام سے وجود میں آیا۔[۲] مغربی مبلغین کے سیاسی اور فکری اختلافات اور کشمکش کے نتیجے میں دو اہم یونیورسٹیاں اس علاقے میں وجود میں آئیں جو آج امریکن اور فرانسیسی یونیورسٹی کے نام سے مشہور ہیں۔" ان دونوں یونیورسٹیوں نے اپنے اپنے رنگ میں اس علاقے کے عیسائیوں کی تربیت کی۔ لیکن دو یونیورسٹیوں کے قائم کرنے کے لیے ایک ہی شہر کا انتخاب اس بات کی شہادت ہے کہ ان کا قیام یہاں کے عوام کے مفاد کی خاطر نہیں تھا بلکہ کچھ اور مقاصد پیشِ نظر تھے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ان دونوں یونیورسٹیوں کے ذریعے پہلے انگریزی اور فرانسیسی ادب و زبان کا رواج پھر مغربی فلسفہ و سائنس کی اشاعت ہوئی۔ تعلیم و فلسفہ کے اثرات عوام کے رہن سہن اور ان کی مادری زبان و ادب پر بھی گہرے پڑے۔ چونکہ کچھ عرصے تک امریکن یونیورسٹی میں ذریعہ تعلیم عربی ہی تھی، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ سائنس و فلسفہ کی بہت سی اصطلاحوں سے عربی زبان مانوس ہوئی، پھر اس کو علمی زبان بنانے کی وجہ سے اس کا اسلوب اور طرزِ بیان بھی بڑی حد تک اچھا اور آسان ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ جدید عربی ادب کی نشر و اشاعت شام کے ساحلی علاقے سے شروع ہوئی۔ اس طرح ایک ملک کے اندر دو طرح کے طریقۂ تعلیم بلکہ دو طرح کے طرزِ معاشرت وجود میں آئے اور دونوں میں زمین و آسمان کا فرق تھا۔ ساحلی علاقے میں مغربی زبانیں، فلسفہ و سائنس، عربی زبان و ادب تیزی سے آگے بڑھ رہے تھے لیکن ان کے مقابلے میں شام کے اندرونی حصّے میں جس کی آبادی زیادہ تر مسلمان تھی، نہ تو جدید تعلیم کا رواج تھا اور نہ وہاں لوگوں کو جدید علوم حاصل کرنے کے مواقع حاصل تھے۔ اس علاقے کے بچے دولتِ عثمانیہ کے ماتحت اسکولوں اور مدرسوں میں تعلیم حاصل کر رہے تھے جن کی تعداد بھی بہت کم تھی۔ دوسرے

ان کا نظامِ تعلیم بھی بہت ناقص تھا۔ ان میں نہ تو اچھے اساتذہ موجود تھے اور نہ حکومت اچھے اساتذہ تیار کرنے کی کوشش کرتی تھی۔ ان میں ذریعۂ تعلیم ترکی زبان تھی۔ اس لیے ان اسکولوں میں تعلیم پانے والے ہر لحاظ سے کمزور ہوا کرتے تھے۔ انھیں نہ تو عربی زبان وادب کا ذوق پیدا ہوتا تھا اور نہ علوم وفنون سے کچھ واقفیت ہوتی تھی۔ عربی زبان وادب کے اصول وقواعد کی تفسیر ترکی زبان میں کی جاتی تھی۔ اس طرح انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے ابتدا تک شام میں تین مدرسۂ فکر اور طریقۂ تعلیم تھے۔

۱۔ انگریزی تعلیم وثقافت جس کی سرپرستی امریکن یونیورسٹی کر رہی تھی۔

۲۔ فرانسیسی زبان وادب، جو فرانسیسی یونیورسٹی کے ذریعے اشاعت پا رہا تھا۔

۳۔ عربی زبان وادب، ترکی فکر وثقافت، اسلامی علوم وفنون، جو سرکاری اور مذہبی اداروں کے ذریعے پھیل رہے تھے۔

پہلے دونوں طریقوں میں زندہ زبانوں کے ساتھ ساتھ سائنس وفلسفہ کی اعلیٰ تعلیم کا اہتمام تھا۔ تیسرے میں کچھ عربی اور ترکی زبان وادب کا درس، کچھ فرانسیسی کی بنیادی تعلیم ہوتی تھی۔ اس کے ساتھ دینیات بھی پڑھائی جاتی تھی۔ اس طرح ایک ملک میں تین طریقۂ تعلیم موجود تھے۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ تعلیم یافتہ طبقوں میں باہم کوئی ذہنی اور فکری لگاؤ باقی نہیں رہا۔ چند افراد کو ضرور نئی تعلیم سے فوائد حاصل ہوئے لیکن مجموعی اعتبار سے قومی احساس وشعور زائل ہونے لگا۔ ہر یونیورسٹی کا تعلیم یافتہ اسی ملک کے گیت گاتا تھا جہاں سے اس کو علمی غذا اور مالی امداد ملتی۔

ان تینوں طریقوں کے ساتھ ایک اور طریقۂ تعلیم بھی شام کے اندرونی علاقے میں پایا جاتا تھا یعنی مذہبی اور روایتی مدارس کا طریقہ۔ یہ مدارس، دمشق، حلب، حماۃ، حمص وغیرہ میں کثرت سے موجود تھے اور اوقاف کی رقم سے چلتے تھے۔ حکومت صرف ان کی مالی امداد ہی نہیں کرتی تھی بلکہ اُس کی نگرانی میں ان کے تمام انتظامات ہوتے تھے۔ ان مدارس کے علماء اور شیوخ کا عوام پر بڑا اثر تھا۔ اگر ان مدارس کے طریقۂ تعلیم کو صحیح اور موثر بنایا گیا ہوتا تو عوام کی ذہنی سطح کافی بلند ہو سکتی تھی۔ لیکن قدیم طرز کے علماء جو ان مدارس کی سرپرستی کر رہے

تھے جمود و تقلید کی زنجیروں میں اس طرح جکڑے ہوئے تھے کہ پرانے طریقے سے ایک انچ ہٹنا بھی ان کے لیے ممکن نہیں تھا۔ کرد علی ان مدارس کے سرپرستوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

"دمشق اور حلب میں مسلمانوں کے بہت سے مدارس تھے جہاں دینیات اور عربی زبان کی تعلیم دی جاتی تھی جہاں تک دوسرے علوم کا تعلق ہے ان کی انھیں ہوا تک نہیں لگی تھی۔ سب سے افسوس ناک بات یہ تھی کہ ان علماء اور شیوخ کو یہ بھی خبر نہیں تھی کہ ان کے آباء و اجداد کن علوم و فنون کے علمبردار تھے۔ آج یہ لوگ قرآن تو پڑھاتے ہیں لیکن اس کے معانی و تفسیر کی طرف توجہ نہیں دیتے، فقہ کی کتابیں نصاب میں ضرور داخل ہیں لیکن روح فقہ سے یہ حضرات بے نیاز ہیں، حدیث تو پڑھاتے ہیں لیکن صحیح و ضعیف حدیث کا انھیں علم نہیں ہوتا۔ ان مدارس میں صرف و نحو کی بڑی بڑی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں لیکن ان کو پڑھانے اور پڑھنے والے ایک سطر صحیح نہیں لکھ سکتے، جغرافیہ اور تاریخ کی تعلیم کو تضیع اوقات سمجھتے ہیں، ان بیچاروں کو یہ نہیں معلوم کہ دمشق کی جامع اموی میں صدیوں تاریخ و جغرافیہ کی تعلیم حدیث و قرآن کے ساتھ ہوا کرتی تھی، طبیعیات، فلکیات، ریاضیات کو وہ شک کی نگاہوں سے دیکھتے ہیں۔ جہاں تک منطق اور فلسفہ کا تعلق ہے ان کا نام لینے والوں پر کفر کا فتویٰ صادر کر دیتے ہیں، انھیں یہ نہیں معلوم کہ منطق و فلسفہ انسانی فکر کو صحیح رُخ دینے کا ذریعہ ہے۔"[۲۱]

لیکن زمانے نے خود اس طرح کے لوگوں کو اُلقط کر دیا، جو لوگ جدید تعلیم کو خطرے سے تعبیر کرتے تھے، ان کے بچے اس کی طرف بڑھ رہے تھے اور وہ چپ چاپ تماشا دیکھ رہے تھے۔ یا تو ان لوگوں نے تقیہ کر لیا تھا یا اپنی غلطی اور جہالت پر نادم تھے۔ بہرصورت حالات نے انھیں اچھا سبق سکھایا۔ ان شیوخ نے جو صدیوں سے عوام کو تاریکی میں ڈال رکھا تھا جس سے ان کی عقل و فکر مفلوج ہو کر رہ گئی تھی اور یہ حضرات ان کی نادانی اور جہالت سے فائدہ اُٹھا رہے تھے۔ خود دولت عثمانیہ کی بھی یہی سیاست تھی کہ ان کے ممالک محروسہ کے عوام علم و فکر کی روشنی سے دُور رہیں کیونکہ استبدادی نظام کو سب سے زیادہ خطرہ عوام کی ذہنی بیداری سے ہوتا ہے۔ مذہبی پیشوا حکومت کی اس سیاست کی ہر طرح تبلیغ کر رہے تھے اور

تحصیل علم کے صحیح طریقے کے بجائے روایتی اور فرسودہ طریقے کے اپنانے کی تلقین کر رہے تھے۔ جہالت، غربت و افلاس کی جڑیں مضبوط ہونے سے پیشہ ور صوفیاء کو عوام کی تقدیروں سے کھیلنے کے مواقع میسر ہو گئے۔[۲۲] علم و فکر کے انحطاط، غربت و افلاس کے اس دور میں شام کی سرزمین میں ایک مردِ مجاہد نمودار ہوا، جو اپنی ظاہری شکل و صورت سے ایک درویش و صوفی معلوم ہوتا تھا لیکن اپنے افکار و خیالات میں بڑا حقیقت پسند اور روشن خیال تھا۔ اس نے حالات کا صحیح جائزہ لیا اور عوام کے حقیقی مرض کو سمجھنے کی کوشش کی۔ اس کی نگاہ صرف عوام پر تھی۔ اس لیے اُس نے کسی خاص گروہ یا طبقہ کو نہیں چھیڑا بلکہ مثبت طریقے سے اپنے خیال و فکر کے مطابق اصلاح کی طرف قدم اُٹھایا۔ اس کے طریق عمل میں نہ تو زیادہ جوش تھا اور نہ بہت زیادہ چمک دمک، لیکن اس میں سادگی کے ساتھ بڑی گہرائی تھی اور عوام کا نبض شناس تھا، اسی لیے شام میں اس کو 'حکیم شام' کہا جاتا ہے۔ یہ ہے شیخ طاہر الجزائری کی شخصیت، ان کے بارے میں کرد علی کہتے ہیں:

> "شیخ طاہر الجزائری نے شام کے علاقے میں اصلاح و تجدید کا وہی طریقہ اپنایا جسے شیخ محمد عبدہٗ نے مصر میں اختیار کیا تھا۔ انھوں نے جدید طریقے سے ابتدائی اور ثانوی اسکولوں کے قیام کی مہم چلائی، بلکہ لڑکیوں کی تعلیم کے لیے بھی مدارس قائم کیے۔ پھر دمشق اور قدس میں کتب خانے بھی قائم کیے جو بعد میں دار الکتب الظاہریہ اور دار الکتب خالدیہ کے نام سے مشہور ہوئے۔ دمشق کا دار الکتب الظاہریہ اپنی قلمی نوادرات کے سلسلے میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس طرح ان کی کوششوں سے دو کتب خانے وجود میں آئے انھوں نے مدارس اور مکاتب کے قیام کے ساتھ ساتھ ہونہار نوجوانوں کا ایک حلقہ بنایا، اور ان میں جدید تعلیم کا شوق پیدا کیا۔ یہی حلقہ بعد میں شام کے علاقے میں جدید تعلیم و فکر کا علمبردار رہا، جو مدارس اور مکاتب انھوں نے قائم کیے تھے ان کے لیے نصاب تعلیم بھی مرتب کیا اور اسی کے مطابق کتابیں بھی لکھیں۔ انھوں نے صرف حکومت کے اسکولوں ہی کو اصلاح و تجدید کا محور نہیں بنایا، بلکہ عوام میں ہر طرح سے علمی بیداری پیدا کرنے کی کوشش کرتے رہے۔"[۲۳]

ایک جگہ کرد علی اپنے استاد شیخ طاہر الجزائری اور جمال الدین افغانی کے طریقۂ تعلیم و تجدید پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"جمال الدین افغانی نے یہ کوشش کی کہ اپنے سیاسی اور تعلیمی نظریات سے اپنے ہم عصروں کے ایک حلقے کو روشناس کرائیں اور یہ حلقہ عوام میں تجدید و اصلاح کے نشوونما کے لیے بیج ثابت ہو۔ اس کے برعکس شیخ طاہر الجزائری کی اولین کوشش یہ تھی کہ قوم کے بچوں کے لیے مفید اور مناسب تعلیم کا انتظام کیا جائے اور یہ صرف مدرسوں ہی کے ذریعے ہو سکتا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ انھیں بچوں کے ذریعہ ملک میں علمی اور فکری بیداری پیدا ہوگی اور وہی مستقبل میں اس کے جاں نثار سپاہی ثابت ہوں گے، شیخ افغانی کا طریقہ اس لحاظ سے بڑا اچھا تھا کہ اس کے اثرات بہت جلد رونما ہو سکتے تھے لیکن اس کی راہ میں دشواریاں بھی بہت تھیں، لیکن الجزائری کے طریقے کے اثرات کو رونما ہونے کے لیے کافی وقت درکار تھا لیکن اس کے فوائد حتمی اور قطعی تھے۔ شیخ محمد عبدہٗ نے افغانی اور جزائری کے بیچ کی راہ اختیار کی تھی، ایک طرف وہ ازہر کی اصلاح کے لیے کوشاں تھے تو دوسری طرف انھوں نے ملک کے طول و عرض میں سیکڑوں اسکول قوم کے نادار اور غریب بچوں کے لیے قائم کیے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ مصر کے ہونہار نوجوانوں کی فکری اور سیاسی رہنمائی کر رہے تھے۔ اس طرح وہ اپنے تصورات و افکار کو قوم کے ہر طبقے میں پھیلانے کی کوشش کر رہے تھے اور یہ حقیقت ہے کہ عبدہٗ کے شاگردوں ہی نے ان کے تصورات کو علمی انداز میں پیش کیا۔"

پھر کرد علی کہتے ہیں :

"سب سے عجیب و غریب بات یہ ہے کہ افغانی اور جزائری کے فکر و خیال، اجتہاد و فلسفہ کی قدر خود ان کے وطن میں نہیں ہوئی بلکہ دوسری جگہ ان کو سمجھا اور اپنایا گیا۔ اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے وطن کے لوگوں میں ان کی باتوں کے سمجھنے کی صلاحیت نہیں تھی یا انھوں نے ان کو قصداً نظر انداز کر دیا۔ اور "زامر الحی لا تطرب مزامیرہ" کی مثال ان پر صادق آتی ہے[۲۴]۔"

ایک دوسرے مقام پر شیخ طاہر کے طریقۂ عمل و فکر پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"شیخ طاہر کے طریقۂ اصلاح میں بڑی جدت پائی جاتی تھی۔ وہ اپنے افکار و تصورات کو بڑی خاموشی اور حکمت سے پھیلاتے تھے۔ باتوں باتوں میں اپنی بات کہہ جاتے تھے اور سننے والا اس کو آسانی سے مان لیتا تھا۔ مثال کے طور پر ان کے زمانے میں علماء اور شیوخ کا رجحان عام طور پر شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے خلاف تھا۔ یہاں تک کہ لوگ ان کی کتابوں کو پڑھنا بھی گوارا نہیں کرتے تھے لیکن شیخ طاہر نے تھوڑے ہی عرصے میں لوگوں کو ابن تیمیہ کا گرویدہ بنا دیا۔ وہ یہ کرتے تھے کہ ابن تیمیہ کے چھوٹے چھوٹے رسائل جو عام طور سے چھپے نہیں تھے، خود نقل کرتے اور اپنے شاگردوں سے نقل کراتے تھے اور انھیں بازار میں سستے داموں فروخت کراتے تھے، کتابوں پر مصنف کا نام نہیں لکھتے، لوگ ان کی کتابوں کو جن کی قیمت بہت کم رکھی گئی تھی، خریدتے اور ان کے طرزِ بیان و استدلال سے متاثر ہوتے تھے، اس طرح ان کے انقلابی نظریات شیوخ کے حلقے میں پھیلنے لگے اور یہ حقیقت ہے کہ ابن تیمیہ کے تصورات اسلام کا لب لباب ہیں"

شیخ طاہر کا فقہی مسلک بڑا وسیع تھا۔ وہ حدیث اور قرآن کی روشنی میں مذاہب اربعہ میں سے کسی مسلک کو اختیار کر لیتے تھے۔ وہ دل سے تمام مذاہب کے، ائمہ کے معتقد اور قدر داں تھے، بہت سے مسائل میں وہ شیعہ، خوارج، معتزلہ کی رائے کو بغیر کسی تردد کے اپنا لیتے تھے۔ جہاں تک جدید علوم اور فلسفہ کا تعلق ہے اور ان کے پڑھنے پر زور دیتے تھے اور ان لوگوں کی مذمت کرتے تھے جنھوں نے اپنے ذہن کی کھڑکیاں بند کر رکھی تھیں اور لوگوں کو جدید علوم کے سیکھنے سے روکتے تھے جس کی وجہ سے وہ جمود و تعطل کے شکار ہو گئے تھے۔[25] مذہبی تعلیم کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ سب سے پہلے لڑکوں میں مذہب کی روح اور اسلامی کردار و اخلاق کے سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کی صلاحیت پیدا ہونی چاہیے اور انھیں فقہاء کی لفظی بحثوں سے ہٹ کر مذہب کی روح ہر مسئلہ میں تلاش کرنی چاہیے۔ اس طرح ان کے علم و عمل میں ہم آہنگی پیدا ہوگی، اور علم و مذہب دونوں کی ترقی ہوگی۔[26] شام کے سیاسی، سماجی، علمی انحطاط کے اسباب پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"ظاہر بیبرس کے بعد شام میں ممالیک اور عثمانیوں کا دور دورہ ہوا۔ اس کے بعد فرانسیسی استعمار سے سابقہ پڑا۔ اس طرح عرصے تک اس علاقے میں ان لوگوں کی حکومت قائم رہی جو زبان اور نسل دونوں میں اس علاقے کے لوگوں سے مختلف تھے اور کبھی ایسا بھی ہوا کہ حکمراں طبقے کا مذہب اور اس کی زبان بھی مختلف تھی۔ ان لوگوں کا طریقۂ حکومت ان کے قوانین شام کے عوام کے مزاج و طبیعت کے مطابق بالکل نہیں تھے جس کی وجہ سے لوگوں میں حکومت اور حصول علم کا ملکہ آہستہ آہستہ جاتا رہا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں میں علم و ادب کا فقدان ہوا اور ان کے اخلاق و کردار میں گراوٹ پیدا ہوئی جس کی وجہ سے سماج میں ہر طرح کی برائیاں عام ہوگئیں۔ طاقتور کمزور کے شکار کی گھات میں رہے، مذہبی اور غیر مذہبی لوگ اپنے سوچنے کے طریقے اور عملی زندگی میں تقریباً یکساں تھے، اس طرح سارا ملک احساس کمتری میں مبتلا ہوگیا۔ ان تاریک اور بھیانک حالات میں صحیح راستہ پر چلنا یا صحیح راستہ پانا ناممکن تھا۔"

پروفیسر شفیق جبری نے کرد علی کے ان الفاظ کو جوامع الکلمات سے تعبیر کیا ہے۔ ان کے کہنے کے مطابق ان الفاظ میں صدیوں کی تاریخ کا عطر آگیا ہے جو درحقیقت اِس دور کی صحیح تمثیل ہے۔[۲۷]

شام میں سب سے زیادہ غیر ملکی حکومت دولتِ عثمانیہ کی تھی اِس لیے کرد علی نے جہاں بھی شام کی فکری اور علمی زندگی کا تجزیہ کیا ہے وہیں انھوں نے کھل کر ترکوں کے طریقہ حکومت اور ان کے مزاج کی تنقید کی ہے جس کی وجہ سے بہت سے لوگوں نے کرد علی پر یہ الزام لگایا ہے کہ وہ اپنی تحریروں میں تعصب اور تشدد دونوں کا شکار ہیں۔ چنانچہ وہ ان لوگوں کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں :

"میری کتابوں اور مقالوں میں دولت عثمانیہ پر شدید تنقیدیں ہیں، جن کی وجہ سے بہت سے لوگوں نے مجھے متعصب اور ترک دشمن قرار دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ میں نے شام کی تاریخ کا مطالعہ صرف عرب مورخین کی کتابوں سے نہیں کیا ہے بلکہ ترکی کے

محققین اور مصنفین کی کتابوں کی روشنی میں میں نے بہت سے مسائل میں اپنی رائے قائم کی ہے۔ مجھے ترکی زبان سے پوری واقفیت کی بنا پر اس قوم کے مزاج وطبیعت کے سمجھنے میں بڑی آسانی ہوئی ہے۔ میں نے وہ بھی پڑھا ہے جو عربوں کے خلاف ترکی تاریخ میں موجود ہے اور ان ترک مورخین کی تحریریں بھی دیکھی ہیں جنھوں نے حقیقت کے دائرے میں رہ کر دولت عثمانیہ کے نظم ونسق پر تنقیدیں کی ہیں اور عربوں پر جو زیادتیاں ہوئی ہیں ان کا بھی ذکر کیا ہے۔ مجھ پر الزام لگانے والے زیادہ تر وہی لوگ ہیں جو دولت عثمانیہ کی ہر چیز اور ہر عمل کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جس کے عوض میں انھیں خلیفہ کی طرف سے کبھی اعزازی تمغے اور کبھی القاب عطا ہوتے ہیں۔ ان لوگوں کو سب سے بڑا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ وہ مساجد اور مدارس کے اوقاف کی رقموں کو بڑی آسانی سے ہضم کر لیتے ہیں۔ اس لیے انھیں ظالم کے ظلم کو عدل اور اس کے استبداد کو رحمت سے تعبیر کرنے میں کچھ بھی تردد نہیں ہوتا اور اگر وہ کبھی صحیح بات کرنے کی جرأت بھی کرتے ہیں تو یہ کہتے ہیں کہ ترکی حکام نے عربوں اور غیر عربوں دونوں پر مظالم کیے ہیں۔ ان کا سلوک و برتاؤ سب سے بالکل یکساں تھا۔ اگر ان کی یہ بات تسلیم بھی کر لی جائے تو اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ ترکوں کی وجہ سے اس علاقے میں جو علمی اور فکری انحطاط آیا ہم اس کو نظر انداز کر دیں۔ حقیقت یہ ہے کہ شام کا علاقہ عرصے تک تہذیب وتمدن، علم وادب کا گہوارہ رہا ہے لیکن صدیوں کے ظلم واستبداد نے اس کو تعر مذلت میں دھکیل دیا۔ ترکی حکام نے اگر اپنی قوم پر بھی مظالم کیے ہیں تو ترک تاریخ نگاروں کو پورا حق ہے کہ اس کا ذکر کریں، یا اس کو نظر انداز کر دیں۔ لیکن ایک حقیقت پسند مورخ خاص طور سے جب وہ قومی نقطۂ نظر سے بحث کرتا ہے تو وہ ان حقائق کو کسی حال میں بھی نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اس سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا کہ عربوں کے زوال و انحطاط کا سرچشمہ غیر قومی حکومتیں تھیں۔ چنانچہ وہ علاقے جو ترکوں کے تسلط سے ہم سے پہلے آزاد ہو چکے تھے، آج وہ ہم سے ہر چیز میں آگے ہیں، مثال کے طور پر مصر، بلغاریا، یونان، رومانیا کی ترقی کو ہم اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں اور اس حقیقت کا اعتراف خود ترکی مصنفین بھی کرتے ہیں۔[۲۸]"

اس فکری اور علمی انحطاط کے اثرات نہ صرف سماج کی اخلاقی قدروں پر پڑے جس سے اسلامی روح و فکر کی بنیادیں درہم برہم ہوگئیں، بلکہ خود اسلام کی ہیئت پر بھی پڑے۔ جس کی وجہ سے لوگوں کو اس کے اصول و قوانین میں شکوک و شبہات پیدا ہوئے اور یہ نظریہ عام ہونے لگا کہ اسلامی نظام قانون میں حقیقت پسندی کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ اس طرح غیر ملکی قوانین مختلف راہوں سے دولت عثمانیہ کے محکموں اور عدالتوں بلکہ دستور و قانون میں جگہ پانے لگے اور صورت حال یہاں تک پہنچی کہ آج عرب ملکوں میں جو بھی دستور یا قانون کا خاکہ مرتب ہوتا ہے اس کا اسلامی قوانین سے کچھ بھی ربط و تعلق نہیں ہوتا ہے۔ سب سے پہلے مدنی قانون (سول لا) اور قانون احوال الشخصیہ (پرسنل لا) میں تفریق پیدا کی گئی۔ کرد علی غیر ملکی قوانین اور ان کی روح سے استفادے کے منکر نہیں ہیں بلکہ اس نظریہ اور تصور کے مخالف ہیں کہ اپنے قانون و دستور میں تبدیلی علمی اور فکری شکست کے بعد کی جائے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ ہم اپنی تہذیب و تمدن، فکر و ثقافت کے اس تسلسل کو ختم کر دیں جو ہمارے لیے باعث فخر ہے۔ اسی ذہنی اور فکری شکست کا تجزیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"عدلیہ کی خرابی کے ذمہ دار دراصل قضاۃ (جج) ہیں۔ ان کی اخلاقی اور علمی گراوٹ کی وجہ سے مغربی حکومتوں کے قوانین دولت عثمانیہ کے محکموں پر اثر انداز ہونے لگے جن میں مصر اور تیونس کی حکومتیں بھی شامل ہیں، ان قاضیوں کا یہ عالم تھا کہ وہ قانون کے الفاظ سے کھیلتے تھے، جس کی وجہ سے نظام قضا مکر و فریب کا مرکز بن گیا تھا، اس طرح حکومت کو یہ بتایا گیا بلکہ سمجھایا گیا کہ عدلیہ میں بدنظمی اور ابتری کا سبب خود اسلامی قوانین ہیں۔ اس لیے اس کی اصلاح کا واحد طریقہ یہ ہے کہ وہ قوانین اختیار کیے جائیں جو عصر حاضر کے تقاضوں کو پوری طرح پورا کر رہے ہوں۔ مثلاً یورپ کے ملکوں کے قوانین جہاں قانون، دستور اور نظم و نسق میں پوری طرح ہم آہنگی پائی جاتی ہے گویا عدلیہ کے نااہل ججوں کی بے راہ روی اسلامی قوانین کی تحقیر و تنقیص کا سبب بنی۔"[29]

اس طرح ایک مصلح یا مفکر کو کئی محاذوں پر لڑنا تھا۔ چنانچہ کرد علی نے جب اصلاح و تجدید کے

میدان میں قدم رکھا تو ان کی ہر طرف سے مخالفت کی گئی لیکن وہ صبر و ثبات، عزم و استقلال، علم و تحقیق کے سہارے پر ہر معرکے کو سر کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ ایک جگہ وہ اپنی ابتدائی زندگی کے بارے میں لکھتے ہیں:

"جب میں نے عملی زندگی میں قدم رکھا تو مجھے اپنی بے کسی اور ناتوانی کا پورا احساس تھا۔ مجھے یہ محسوس ہو رہا تھا کہ میں نہتّا اور فنِ حرب میں مہارت حاصل کیے بغیر میدانِ جنگ کی طرف جا رہا ہوں۔ میں ابھی چند قدم ہی چلا تھا کہ ہر طرف سے دشواریوں نے گھیر لیا۔ بجائے اس کے کہ لوگ میری حوصلہ افزائی کرتے، میری ہمت شکنی کی جا رہی تھی۔ مجھے اپنی راہ میں بڑی پُرخار وادیوں سے گذرنا پڑا۔ لیکن میں نے ہمت نہیں ہاری اور مشکلات کے سامنے ہتھیار نہیں ڈالے۔ شروع میں میرے مضامین اور مقالات کی کوئی علمی حیثیت نہیں تھی بلکہ انھیں ایک نومشق کی تحریر کہا جا سکتا تھا۔ پھر بھی مخالفت کا طوفان اُٹھ کھڑا ہوا۔ مخالفت کرنے والے زیادہ تر قدیم طرز کے علماء اور شیوخ تھے۔ انھیں اپنے بارے میں یہ زعم تھا کہ وہی عوام کی دینی اور دنیاوی رہنمائی کر سکتے ہیں اور انھیں کو رہنمائی کا حق ہے۔ یہ لوگ میرے خلاف بے بنیاد الزامات تراش کر ترکی حکام کے سامنے پیش کرتے تھے۔ اس طرح ان لوگوں کی بدولت مجھ پر حکام کی اور عوام کی نظریں پڑنے لگیں۔ گویا مجھے میری حیثیت سے زیادہ اہمیت دی جانے لگی۔ بالآخر انھیں شکست اُٹھانی پڑی، میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ میں اس وقت ان کے مقابلے میں کچھ بھی نہیں تھا۔ میری حیثیت ان کے سامنے وہی تھی جو ایک بے بال و پر پرندکی شاہین کے سامنے ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود میں ان کا مقابلہ کرتا رہا اور مجھے کامیابی حاصل ہوئی، لیکن بعد میں مجھے اپنی علمی بے بضاعتی کا احساس ہوا۔"[30]

کرد علی نے قدیم طرز کے علماء اور حکومت کے خلاف جو تحریک شام کے علاقے میں چلائی تھی وہ اُس زمانے میں بڑی انوکھی معلوم ہوتی تھی۔ وہ اس نئے طریق فکر و عمل کو تجدد پسندی سے تعبیر کرتے ہیں۔ بقول ان کے اس طرح شام کی تاریخ میں جدید و قدیم کی کشمکش شروع ہوئی اور کامیابی انھیں لوگوں کو حاصل ہوئی جو زمانے کے دوش بدوش چل کر، حالات کا صحیح جائزہ

لے کر اپنی قوم کو علم و ثقافت کی راہ دکھا رہے تھے۔ روایت پسندی اور جمود پرستی کی شکست حقائق کے سامنے ہونی لازمی تھی۔ اُس وقت مخالفین کے سامنے تہمت تراشی، لعن طعن کے سوا کوئی چارہ نہیں رہ گیا تھا اور وہ اپنے غم و غصّے کی بھڑاس اس طــرح نکالتے تھے[۳۱]۔

اس سلسلے میں کرد علی اپنے ایک مضمون کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"میں نے ایک مضمون قاہرہ کے مشہور رسالہ (المقتطف) میں " وہابی تحریک کی حقیقت" (اصل الوہابیۃ) کے عنوان سے لکھا، اس پر میرے مخالفین نے مجھ پر وہابی ہونے کا الزام لگایا اور وہابیوں نے اس مقالے کا بڑا خیر مقدم کیا اور شام کے علاقے میں اپنی تحریک کے لیے نیک فال تصور کیا۔ میں نے اپنے مضمون میں صرف ان حالات کا جائزہ لیا تھا جن میں یہ تحریک رونما ہوئی تھی اور محمد بن عبدالوہاب کی کوششوں کو سراہا تھا۔ وہابی تحریک جو محمد بن عبدالوہاب کی طرف منسوب ہے خالص سلفی تحریک تھی جس میں احمد بن حنبل کے طریقۂ اجتہاد و فکر کو اپنانے کی کوشش کی گئی تھی، اس لیے وہ اپنی تحریک کو سلفی یا حنبلی کہنا زیادہ پسند کرتے تھے اس وقت وہابی تحریک کی شام کے علاقے میں بڑے شور و زور سے مخالفت کی جا رہی تھی، اس کے دو بنیادی سبب تھے: (۱) قدیم طرز کے علماء اور شیوخ جو ہر نئی چیز کو بدعت اور گمراہی سے تعبیر کرتے تھے، ان کا فقہی مذہب و مسلک صرف روایت پرستی ہی تھا، (۲) یہ تحریک نجد میں رونما ہوئی تھی اور وہاں کے قبائل اس تحریک سے متاثر ہو کر محمد بن عبدالوہاب کے معتقد ہو رہے تھے۔ دولتِ عثمانیہ اس کو اپنے لیے بے حد خطرناک تصور کرتی تھی، اس کی یہ پالیسی تھی کہ اس کے ممالک محروسہ میں کوئی بھی تحریک خواہ وہ سیاسی ہو یا سماجی، مذہبی ہو یا علمی، اُٹھنے نہ پائے کیونکہ سیاسی اور مذہبی بیداری حکومت کے لیے خطرناک ثابت ہو سکتی تھی۔ لفظ وہابی دولتِ عثمانیہ کے نزدیک باغی کا مترادف تھا اس لیے کسی کو وہابی کہنے کا یہ مطلب تھا کہ اسے بغاوت کے جرم میں موت کے گھاٹ اتار دیا جائے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ خود عوام وہابیت کے مجرم کو سرِ راہ قتل کر دیا کرتے تھے۔ میرے خلاف بھی

وہابی ہونے کا الزام لگایا گیا۔"[32]

صحافت

کرد علی نے اپنی سرگزشت میں اپنے ابتدائی ایام کے بارے میں لکھا ہے کہ انھیں ادبی، علمی، سیاسی، سماجی جرائد و رسائل کے مطالعے کا بڑا شوق تھا۔ انھیں کیا خبر تھی کہ یہ شوق ان کو صحافت کی طرف لے جائے گا۔ انیسویں صدی کے آخر تک شام کے اندرونی علاقوں میں ایک بھی روزنامہ شائع نہیں ہوتا تھا، صرف دمشق میں ایک ہفتہ وار رسالہ (الشام) کے نام سے نکل رہا تھا، اس کا بھی کوئی اونچا معیار نہیں تھا۔ اس کے مدیر مصطفیٰ واصف تھے جنھیں عربی زبان و ادب سے کچھ بھی واقفیت نہیں تھی اس لیے وہ دوسروں کے سہارے اپنا رسالہ چلا رہے تھے اور ہر قدم پر انھیں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ بعد میں انھوں نے اپنے رسالہ کی ادارت کے لیے میرا نام تجویز کیا۔ میں اس کے اداریے کے علاوہ فرانسیسی اور ترکی جرائد و رسائل کے اچھے مضامین کا ترجمہ بھی شائع کرتا تھا اور ترجمے کی ذمہ داری میرے ہی سر تھی، صحافت کے سلسلے میں جن پریشانیوں کا سامنا مجھے کرنا پڑا، ان سے صحافتی زندگی کی مشکلات کا احساس ہوا۔ مضامین کی فراہمی کی دشواریوں کے علاوہ جو چیز سب سے زیادہ پریشان کن تھی وہ سینسر (احتساب اخبارات) کا محکمہ تھا اس میں زیادہ تر وہ لوگ ہوتے تھے جنھیں نہ صحیح زبان آتی تھی اور نہ اچھے اور بُرے مضامین کے درمیان امتیاز کرنے کی صلاحیت تھی۔ اس لیے ہر وقت یہ خطرہ رہتا تھا کہ رسالے کے کسی مضمون کو حذف نہ کردیں اور کسی بات پر مقدمہ نہ چلا دیں۔ سینسر کے محکمے والے جن چیزوں سے زیادہ بھڑکتے تھے، یہ وہ مضامین ہوتے تھے جن میں آزادی، جمہوریت، دستور، ملوک و سلاطین کے ظلم و استبداد کا ذکر ہو۔ اس طرح کے مضامین پر وہ کڑی نگاہ رکھتے تھے۔[33]

اس لیے ایک مصلح یا مفکر کے لیے ایسے مضامین لکھنا جن سے عوام اور حکام دونوں خوش ہوں ناممکن تھا، کیونکہ اصلاحی اور تعمیری کام کے لیے سماج کی خامیوں کی نشاندہی اور حکومت کی کوتاہیوں پر تنقید ضروری تھی۔ شام جن حالات سے دوچار تھا ان میں اس طرح کے مضامین کا بالکل موقع نہیں تھا۔ اس لیے کرد علی کو اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا کہ اپنے وطن کو کچھ عرصے کے لیے خیرباد کہیں اور ایسی جگہ کا انتخاب کریں جہاں اپنی علمی اور اصلاحی سرگرمیوں کو آزادی سے جاری رکھ سکیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :

"سلطان عبدالحمید کے آخری ایام میں جب افکار و نظریات کے اظہار پر حد سے زیادہ پابندیاں عائد کر دی گئیں تو میں نے شام چھوڑنے اور مصر میں پناہ لینے کا ارادہ کر لیا، جس طرح شام کے بہت سے ادیب اور آزادی کے طالب اپنے وطن کو چھوڑ کر وادیٔ نیل میں پناہ لے رہے تھے۔ شام چھوڑتے وقت میرے دل میں یہ بات جمی اور بسی ہوئی تھی کہ جب یہاں کے حالات کچھ بہتر ہوں گے تو میں یہاں واپس آجاؤں گا اور ایک روزنامہ 'المقتبس' کے نام سے جاری کروں گا، جو اس علاقے کی سماجی بہبود کا علمبردار اور عربی زبان و ادب کا ترجمان ہوگا۔"[۳۴]

کرد علی نے شام چھوڑنے کا ارادہ کر لیا، لیکن وہ اُن شامیوں کی طرح نہیں تھے جو شام سے مستقل ہجرت کر کے مصر اور دوسرے ممالک میں آباد ہو گئے تھے بلکہ وہ حالات سے مجبور ہو کر شام چھوڑ رہے تھے اور اس کی محبت اور اس کی خدمت کا جذبہ ان کے دل میں برابر موجزن رہا۔ وہ مصر اپنی صحافی پیاس کو بجھانے، اپنی معلومات میں اضافہ کرنے، وہاں کی سیاسی اور سماجی تحریکوں کا جائزہ لینے، وہاں کے ادباء اور مفکرین سے استفادے کی غرض سے جا رہے تھے۔ اس طرح کرد علی اپنے معاصرین میں پہلے مفکر اور ادیب ہیں جس نے مصر و شام میں فکری اور ثقافتی یک جہتی قائم کی۔ مصر پہنچ کر انھوں نے وہاں کی سیاسی اور ادبی زندگی کو اپنا لیا اور علاقیت کے تصوّر کو ختم کر کے عرب اتحاد کے صحیح علمبردار بن گئے جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں:

"شام میں جوں جوں میری شہرت بڑھ رہی تھی اسی نسبت سے میری پریشانیوں میں اضافہ ہو رہا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ دورِ حمیدی میں کسی عرب کا عوام میں مقبول ہونا بڑا جرم تھا، میں نے غور و خوض کے بعد یہ مناسب سمجھا کہ مصر چلا جاؤں اور اپنی صحافی زندگی آزادی سے گزاروں، چنانچہ وہاں پہنچ کر میں نے ایک رسالہ 'المقتبس' کے نام سے نکالنا شروع کر دیا۔ اس رسالے کی تمام ذمہ داریوں کے ساتھ میں نے روزنامہ 'الظاہر' کی سرپرستی بھی قبول کر لی۔ ایک سال مصر میں قیام کے بعد وہاں کے مشہور رسالہ (المؤید) کا سکریٹری مقرر کر دیا گیا۔ ▼

اس طرح میں ان تینوں رسالوں میں مستعدی اور پابندی سے اپنا کام کرتا رہا اور میرے یہ تینوں رسالے انگریزی سامراج کے خلاف کھلم کھلا جنگ کرتے رہے۔ انھیں کے ذریعے مصر میں ایک بڑا حلقہ بن گیا۔ اس حلقے کے افراد کے اخلاص و محبت کی وجہ سے مجھے یہ محسوس ہوتا تھا کہ میں اپنے وطن میں ہوں۔ مصر کے دورانِ قیام فرانس کے مشہور رسالے (اسلامی دنیا) کے لیے فرانسیسی زبان میں بھی علمی اور تحقیقی مضامین لکھ رہا تھا۔ ۱۹۰۸ میں جب عبدالحمید کے دور کا خاتمہ ہوا اور بنیادی دستور کا اعلان ہوا، اس وقت عربوں میں بھی آزادی کی امنگ پیدا ہوئی بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ لوگوں کو آزادی کی کرن اُفق پر نمودار ہوتی ہوئی نظر آئی۔ اس وقت میں نے بھی شام واپس جانے کا ارادہ کر لیا۔ شام پہنچ کر میں نے اپنی پرانی آرزو کے مطابق (المقتبس) نکالنا شروع کر دیا۔ المقتبس کے نام سے ایک روزانہ اخبار بھی شائع ہونے لگا اور ایک ماہانہ مجلہ بھی۔[۲]"

پہلی بار کرد علی مصر ۱۹۰۱ میں گئے تھے اور دوسری بار ۱۹۰۵ میں۔ پہلے سفر کا مقصد صرف سیاحت تھا اور دوسری بار وہ ترکی حکام کی زیادتیوں سے تنگ ہو کر گئے تھے اور تقریباً تین سال وہاں مقیم رہے۔ حقیقت میں یہی زمانہ ان کے فکری اور علمی نشوونما کا تھا۔ شام میں انھوں نے کتابوں اور رسالوں کے ذریعے بہت کچھ حاصل کر لیا تھا مگر علمی میدان میں وہ اپنے کو تنہا اور کمزور محسوس کرتے تھے۔ لیکن مصر جا کر ان کے فکر و خیال میں آفاقیت اور عزم و ارادہ میں استحکام پیدا ہوا، وہاں ان کا مختلف مکتبِ فکر کے ادیبوں اور سیاست دانوں سے تعارف ہوا اور ان کے علمی اور فکری رجحانات سے انھوں نے استفادہ کیا۔ مصر کے عوام کے مزاج و کردار سے وہ بہت متاثر تھے۔ وہ اسی رجحان و تصور کی ترجمانی کر رہے تھے جو خود کرد علی کے ضمیر کی آواز تھی، پروفیسر شفیق جبری کے بقول:

"کرد علی نے مصر میں ایک نئی دنیا دیکھی، وہاں برطانوی استعمار کے باوجود لوگوں کو اپنے افکار و نظریات کے اظہار کی پوری آزادی تھی، وہاں کے ادیبوں اور شاعروں کے ذوقِ سلیم کا ان پر بڑا اثر پڑا۔[۳۶]"

مصر کے جن ادیبوں اور مفکروں نے ان پر اثر ڈالا، ان میں شیخ محمد عبدہ اور احمد تیمور قابلِ ذکر ہیں۔

عبدہ کی وسعت فکر اور تجدد پسندی اور تیمور کی عربی ثقافت و ادب میں گہری بصیرت سے وہ بے حد متاثر تھے۔ احمد تیمور کی شخصیت عربی زبان و ادب کی زندہ تصویر تھی۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"۱۹۰۱ میں جب میں مصر گیا تو میرے ایک دوست نے (شاید وہ علامہ رشید رضا تھے) مجھ سے یہ خواہش ظاہر کی کہ میں احمد تیمور سے شرفِ ملاقات حاصل کروں۔ انھوں نے مجھ سے یہ بھی کہا کہ آج ان کی قیام گاہ پر مصر کی ممتاز شخصیتیں جمع ہونے والی ہیں جن میں شیخ محمد عبدہ اور ان کے بہت سے رفقا بھی ہیں۔ میں نے ان کی محبت کا شکریہ ادا کیا اور ان کے ہمراہ جانے کی خواہش ظاہر کی، میں ان کی رفاقت میں وہاں گیا احمد تیمور کا گھر قدیم طرز کا ایک عظیم الشان محل تھا۔ میں نے وہاں دیکھا کہ مصر کے بہت سے ادبا، شعرا، سیاست دانوں کا اجتماع اس محل کے لیے باعثِ زینت بنا ہوا ہے۔ ان میں سعد زغلول، قاسم امین، احمد اسکندر، حافظ محمد ابراہیم قابلِ ذکر ہیں۔ یہ لوگ محمد عبدہ کے رفیق کار اور تیمور کے دوست ہیں۔ اس موقع پر مجھے مصر کی عظمت کا جلوہ نظر آیا اور صاحب محل کی ایک اجنبی شخص کے لیے غیر معمولی خیر مقدم اور محبت نے اس کے دل و دماغ کو موہ لیا اور اسی لمحہ سے میں اُن کے حلقے کا ایک فرد ہو گیا۔"[۳۷]

احمد تیمور عرب قوم، عربی زبان و ادب اور اسلام سے غیر معمولی محبت اور عقیدت رکھتے تھے اور تینوں کو ایک ہی سلسلے کی کڑیاں تصور کرتے تھے۔ اسی لیے ان میں کسی ایک کی تنقیص یا تحقیر کو گوارا نہیں کر سکتے تھے، تیمور کے اثرات کرد علی پر غیر معمولی طور پر پڑے، چنانچہ انھوں نے جب صحافت کو ترک کر کے تصنیف یا تالیف کے میدان میں قدم رکھا تو ان کے ذہن میں عربی زبان کی صحیح تاریخ اور عربی ثقافت کی حقیقی تصویر پیش کرنے کا تصور پیدا ہوا۔ جہاں تک اسلامی فکر میں تجدد اور عربی سماج و سوسائٹی میں اصلاح کا تعلق ہے وہ عبدہ کے نظریات

سے متعلق تھے۔ لیکن ان کا خیال تھا کہ اس طرح کے ترقی پسند نظریات اس وقت تک فروغ نہیں پا سکتے جب تک لوگ عربی ثقافت و تہذیب کے اس خزانے سے واقف نہ ہو جائیں جو صدیوں میں جمع ہوا ہے جن میں انسانی فکر و خیال کی عظمت جلوہ گر ہے۔ اسی طرح وہ عبدہ کے تصورات کے فروغ کے لیے تیمور کے طریقۂ عمل کو زیادہ مناسب سمجھتے تھے اور یہی وجہ ہے کہ انھوں نے شام میں اُسی طریقہ سے کام لیا۔ ان کا خیال تھا کہ ابو حنیفہ، شافعی، مالک، ابن حنبل، ابن تیمیہ، ابن حزم، غزالی، رازی، اور معتزلہ، خوارج و شیعہ کے ائمہ و مجتہدین کی تخلیقات کو اگر اسلامی ثقافت و فکر کے روشن باب کی حیثیت سے دیکھا جائے تو جمود و تقلید کی تمام زنجیریں خود بخود ٹوٹ جائیں گی اور موجودہ سماج کے امراض و علل کی دوا بھی انھیں لوگوں کے یہاں آسانی سے دستیاب ہو جائے گی۔ ائمہ و مجتہدین میں تفریق کی وجہ سے ہمارے فکر و خیال پر جمود کی تہیں چڑھ گئی ہیں اور ہم اپنے امراض کا مداوا اپنوں کے یہاں نہیں بلکہ غیروں کے یہاں تلاش کرتے ہیں۔ کرد علی نے اسی عقیدہ و تصور کی روشنی میں تالیف و تصنیف کا آغاز کیا، اور اپنے آبا و اجداد کے ذخیروں کی تلاش میں انھوں نے مغرب و مشرق کا سفر کیا۔ مصر کے دوران قیام وہ مصر کی عظمت کے معترف اور مصریوں کے علمی اور سیاسی عمل سے بیحد متاثر ہوئے۔ چنانچہ جب وہ اپنے وطن واپس ہوتے ہیں تو ان کے ذہن میں مصری علما اور زعماء کے نظریات و تصورات سمائے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس طرح مصر و شام کے درمیان علمی اور فکری رشتہ مضبوط ہونے لگا۔ مصر کے بارے میں وہ کہتے ہیں مصر کے احسان کو کسی حال میں بھی فراموش نہیں کیا جا سکتا، اس کا احسان عربوں اور دوسرے مسلمانوں پر یکساں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ لفظ مصر سے اُس قوم کا تصور فوراً ذہن میں آجاتا ہے جس نے عربوں کے زمانۂ انحطاط میں اسلامی ثقافت و تہذیب کو بڑی حد تک محفوظ رکھا۔ اگر مصر نہ ہوتا تو عربی زبان و ادب کے تمام عناصر غیر عرب حکومتوں کے زمانے میں ختم ہو کر رہ جاتے اور آج ہماری علمی اور ادبی بے کسی اور زیادہ ہوتی اور عربی سماج و سوسائٹی میں تخریبی عناصر اور زیادہ کارفرما ہوتے۔[39]

شام میں جو سیاسی اور علمی ترقی مصر کے ذریعے ہوئی، کرد علی اُس کو فطری تصوّر کرتے تھے کیونکہ جن اصولوں پر وہاں ذہنی اور فکری بیداری پیدا کی جارہی تھی وہ عربی سماج کے مزاج و طبیعت کے مطابق تھی۔ اس کے مقابلے میں لبنان میں جن ذرائع و وسائل سے علمی اور ادبی ترقی ہوئی اس کو وہ بڑی حد تک غیر فطری تصور کرتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ وہاں جو علمی اور سیاسی ترقی ہوئی اس میں وہاں کے لوگوں کا ہاتھ کم اور ان لوگوں کا ہاتھ زیادہ تھا جو ایک خاص مقصد کے تحت جدید علوم و فنون کی اشاعت کررہے تھے۔ یہاں کے لوگوں نے جدید علوم و فنون میں شام سے پہلے مہارت حاصل کرلی تھی لیکن ان علوم کا فیض ان کی مادر وطن کو نہیں پہنچ رہا تھا بلکہ کچھ لوگ جدید علوم و فنون کو اپنی روزی کا ذریعہ بناکر وہاں سے مسلسل ہجرت کررہے تھے۔ ظاہر ہے وطن کو چھوڑ کر وطن کی خدمت انجام نہیں دی جاسکتی، اس طرح کی ترقی سطحی اور غیر فطری ہوتی ہے[۴۰]۔ مصر سے واپسی کے بعد ۱۹۱۴ تک وہ المقتبس کو پابندی سے نکالتے رہے، شام کی صحافتی زندگی میں یہ رسالہ علمی اور ادبی دونوں لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتا تھا۔ کرد علی نے اس کے ذریعے علم و ادب، سماج و سیاست کی غیر معمولی خدمت کی۔ تقریباً چھ سال تک وہ قدیم طرز کے علماء اور ترکی حکام کے سب و شتم، ظلم و زیادتی کو جھیلتے رہے اور اس عرصے میں انھوں نے محنت اور ہمت سے اپنی صحافتی زندگی کو جاری رکھا، لیکن ۱۹۱۴ کے بعد جب شام کی صورتِ حال نازک اور پیچیدہ ہوگئی، اس وقت انھوں نے تنگ آکر صحافت کو ہمیشہ کے لیے خیر باد کہا اور تصنیف و تالیف کو اپنی زندگی کا مقصد بنایا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"پہلی جنگ عظیم کا آغاز ہونا تھا کہ میں بھی صحافت کو خیر باد کہہ کر علمی اور تحقیقی میدان کی طرف آیا، اور میں نے سیاسی صحافت کے بجائے علمی صحافت کو ترجیح دی اور تالیف و تصنیف کو بنیادی مقصد بنایا۔"[۴۱]

اپنی صحافتی زندگی کے مقصد و غایت کے بارے میں وہ کہتے ہیں:

"میری صحافتی زندگی کے مقاصد کو چند لفظوں میں بیان کیا جاسکتا ہے۔

(۱) حکومت کے مختلف شعبوں کی اصلاح (۲) نالائق اور نااہل ملازمین کی تنبیہ

(۳) عربوں کے اندر صحیح اور مفید کام کرنے کا جذبہ پیدا کرنا (۴) بے کس عوام کی ہمت افزائی (۵) ناخواندہ طبقے میں تعلیم کی ترغیب و ترویج (٦) ان کے اندر صحیح اور موثر تعلیم حاصل کرنے کا ذوق و شوق پیدا کرنا۔"

کرد علی کہتے ہیں:

"مشکلات اور دشواریوں کے باوجود مجھے اپنی توقع سے زیادہ کامیابی حاصل ہوئی اور المقتبس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے ایک بڑے طبقے کو لکھنے پڑھنے اور صحیح حالات معلوم کرنے کا شوق پیدا ہوا[۴۲]۔"

یورپ کا سفر

کرد علی اُن عرب ادیبوں میں ہیں جنھیں عربوں کے علمی سرمایہ سے عقیدت اور ان کے کارناموں پر ناز تھا۔ ماضی میں اہلِ عرب نے جو کچھ انسانی دنیا کو عطا کیا وہ تاریخ کا روشن باب ہے۔ لیکن ان کے سیاسی زوال سے علم و ادب، فکر و ثقافت میں جو جمود پیدا ہوا اس کی وجہ سے اسلام اور مسلمانوں کے دشمنوں کو یہ کہنے کا موقع ملا کہ عربوں کے زوال کا سبب اسلام ہے۔ جہاں تک فکر و خیال میں جمود کا تعلق ہے انھوں نے یہ کہا کہ عرب جس نسل سے تعلق رکھتے ہیں اُس میں قوتِ تخئیل تو ضرور پائی جاتی ہے لیکن فکر اور تحلیل کا مادہ ان میں نہیں ہے۔ عربوں کا فکری جمود اور تعطل اس کی دلیل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کی باتیں کرنے والوں کو عربوں کے دورِ انحطاط سے بڑی تقویت حاصل ہوتی ہے۔ انھوں نے اس دور کو جس انداز میں پیش کیا ہے اُس سے نئی نسل کے نوجوانوں کے ایمان متزلزل ہوگئے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کسی حسین طاقتور انسان کی تصویر اس وقت لی جائے جب کہ اس کے جسمانی اور فکری قوٰی کمزور ہو چکے ہوں اور یہ کہا جائے کہ یہ ہے وہ مردِ مجاہد جس کے تم لوگ گُن گاتے ہو اور یہ ہے وہ حسن و جمال کا پیکر جس پر تم کو ناز ہے۔ کرد علی نے اہلِ یورپ کے اسلام دشمن عناصر کو اچھی طرح بے نقاب کیا ہے لیکن یورپ کے مفید اثرات کا جن کی وجہ سے جدید عربی سماج، علم و ادب، سیاست و ثقافت میں نئی زندگی پیدا ہوئی۔ انھوں نے بڑی فراخدلی سے اعتراف کیا ہے۔ وہ صاف الفاظ میں کہتے ہیں:

"عربوں نے جدید صحافت وطباعت، سیاست وثقافت، تعلیم وتدریس کے تمام جدید اصولوں کو مغرب سے سیکھا ہے اور ہمارے ادبی اور فکری اسکول کی تشکیل بھی مغربی فکر وثقافت کی دین ہے۔ نثر میں جو عظیم الشان انقلاب رونما ہوا وہ اسی صحافت کا ممنون ہے جسے عربوں نے مغرب سے سیکھا ہے۔ سیکھنے اور حاصل کرنے کو وہ انسانی فکر کی بلندی سے تعبیر کرتے ہیں[۴۳]"

کرد علی نے وہ زمانہ پایا تھا جب مصر یورپ سے بہت کچھ سیکھ چکا تھا اور اس کے ذریعے دوسرے عرب ممالک میں نئی تہذیب وثقافت کی روشنی آرہی تھی۔ اس لیے کرد علی مصر کو تمام عرب ممالک کا امام تصوّر کرتے تھے، نپولین کے حملے کے بعد سے محمد علی اور اس کے جانشینوں کے دور میں مصر میں جو بھی فکری اور تہذیبی ترقی ہوئی تھی، کرد علی اس کے سرچشمے سے پوری طرح واقف تھے۔ اپنی طالب علمی کے زمانے میں وہ فرانسیسی جرائد ورسائل کا پابندی سے مطالعہ کرتے تھے۔ مصر کے دورانِ قیام میں وہ فرانس کے مشہور رسالہ اسلامی دنیا میں تحقیقی اور تنقیدی مقالے لکھا کرتے تھے، جن کی بدولت وہ فرانس کے علمی حلقوں میں روشناس ہو چکے تھے اور وہاں کا ایک بڑا طبقہ ان کے علم وفضل کا معترف تھا۔ اس طرح مشرق ومغرب میں اسلامی علوم وفنون پر جو بھی کام ہو رہا تھا وہ اس سے واقف تھے۔ اس کے باوجود ان کے ذہن میں یہ بات جمی ہوئی تھی کہ مغربی تہذیب وتمدن کی تصویر کتابوں کے ذریعے سے ضرور دیکھی جا سکتی ہے لیکن اس کی روح کو سمجھنے کے لیے مغرب کا سفر ضروری ہے۔

(باقی)

حوالہ جات:

۱۔ دیکھیے قدما، ومعاصرون، ص ۱۸۵، ڈاکٹر سامی الرہان
۲۔ مجلۃ المجمع العلمی، ص ۳۲۹، ۱۹۵۵، مقالہ مصطفی الشہابی
" " ، ص ۲۳۶، " ، " سامی الرہان
۳۔ خطط الشام: ص ۴۱۱، ج ۶ : کرد علی
۴۔ " " : ص ۴۱۲، " : "

۵- مذاکرات ص ۵ ج ۱ کردعلی

۶- خطط الشام ص ۴۱۲ ج ۶ کردعلی

۷- خطط الشام ص ۴۱۲ ج ۶ کردعلی

۸- مذکرات ص ۵ ج ۱ کردعلی

۹- مذکرات ص ۱۲ ج ۱ کردعلی

۱۰- مذکرات ص ۲۰ ج ۱ کردعلی

۱۱- مذکرات ص ۲۰ ج ۱ کردعلی

۱۲- مذکرات ص ۲۰ ج ۱ کردعلی

۱۳- مذکرات ص ۵۰ ج ۱ کردعلی

۱۴- مذکرات ص ۶۲ ج ۱ کردعلی

۱۵- آج کل یہ حصہ ترکی میں شامل ہے اور سوریا اور ترکی کے درمیان باعث نزاع بنا ہوا ہے۔

۱۶- مذکرات ص ۴۷ ج ۱ کردعلی ۔ الاتجاهات الفکریة فی بلاد الشام ص ۲۶ تالیف : ڈاکٹر جمیل صلیبا

۱۷- اقوالنا و افعالنا ص ۳۰۳ کردعلی

۱۸- خطط الشام ص ۳۰۰-۴۰۰ ج ۶ کردعلی

۱۹- خطط الشام ص ۴۴ ج ۶ کردعلی

۲۰- اقوالنا و افعالنا ص ۲۰۳ کردعلی

۲۱- مذکرات ص ۸۹۰ ج ۳ کردعلی

۲۲- مذکرات ص ۸۹۲ ج ۳ کردعلی

۲۳- کنوز الاجداد ص ۷ کردعلی

۲۴- اقوالنا و افعالنا ص ۱۱۸ کردعلی

۲۵- کنوز الاجداد ص ۹ کردعلی

۲۶- کنوز الاجداد ص ۸ کردعلی

۲۷- کردعلی ص ۸ شفیق جبری

۲۸- مذکرات ص ۵۲۶ ج ۲ کردعلی

۲۹- مذکرات ص ۳۰ ج ۱ کردعلی

۳۰- مذکرات ص ۳۰ ج ۱ کردعلی

۳۱- مذکرات ص ۲۳ ج ۱ کردعلی

۳۲- مذکرات ص ۵۴ ج ۱ کردعلی

۳۳- مذکرات ص ۵۱ ج ۱ کردعلی

۳۴- مذکرات ص ۵۱ ج ۱ کردعلی

۳۵- خطط الشام ص ۴۱۵-۴۱۶ ج ۶ کردعلی

۳۶- کردعلی ص ۵۲ شفیق جبری

۳۷- کردعلی ص ۵۲ شفیق جبری

۳۸- کنوز الاجداد میں انھوں نے اس خیال کی وضاحت اپنے استاد شیخ طاہر الجزائری کے نظریات کی روشنی میں کی ہے۔ ص ۹ - ۴۱

۳۹- کردعلی ص ۵۴ شفیق جبری

۴۰- مذکرات ص ۴۹ ج ۱ کردعلی

۴۱- مذکرات ص ۶۳ ج ۱ کردعلی

۴۲- مذکرات ص ۶۲ ج ۱ کردعلی

۴۳- مذکرات ص ۱۰۸۰ ج ۴ کردعلی

اوّلین مغازی اور اُن کے مؤلّفین

پروفیسر جوزف ہوروِتس

ترجمہ : نثار احمد فاروقی صاحب

(۱)

یہ فاضلانہ مضمون مشہور جرمن مستشرق جوزف ہوروِتس Joseph Horovitz نے جرمن زبان میں لکھا تھا۔ جسے ۱۹۲۶ء میں محمد مارماڈیوک پکھتال مرحوم نے انگریزی زبان میں منتقل کیا اور یہ اسلامک کلچر کی پہلی جلد (۱۹۲۷ء) اور دوسری جلد (۱۹۲۸ء) میں بالاقساط شائع ہوا۔ عربی زبان میں اس کا ترجمہ حسین نصّار نے کیا جو مصر سے ۱۹۴۹ء میں چھپا۔ میں نے اِسے اُردو میں منتقل کرتے ہوئے انگریزی اور عربی تراجم سے مساوی طور پر فائدہ اُٹھایا ہے اور خود بھی بعض جگہ وضاحتی اشارے شامل کر دیے ہیں۔ (نثار فاروقی)

مغازی کی ابتداء عربی ادب کے تین میدان ہیں جنھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعمال اور اقوال کا ماخذ کہنا چاہیے، یعنی: حدیث، سیرۃ اور تفسیر۔ ان میں سے ہر ایک کا بنیادی عنصر "شخصی روایت" ہے جو تینوں میں ایک ہی طرح آتی ہے یعنی متنِ حدیث کو سلسلۂ اسناد کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے لیکن تینوں موضوعات کی کتابیں جو انھیں

روایات پر مشتمل ہیں ان کو مختلف ڈھنگ سے پیش کرتی ہیں۔ حدیث کے مجموعے انھیں موضوعاتی تقسیم سے ترتیب دیتے ہیں (مثلاً : مصنفات ؛ جن میں صحاح ستہ شامل ہیں) یا اُن اصحاب رسول کے ناموں سے جن تک سلسلۂ اسناد پہنچتا ہے [مثلاً : مسانید، جیسے مسند احمد بن حنبل] ــــ البتہ سیرۃ کی کتابوں میں یہ روایات، حوادث کی تاریخی ترتیب سے آتی ہیں۔ اور تفسیر بالحدیث میں انھیں اُن آیاتِ قرآنی کے لحاظ سے رکھا جاتا ہے جن سے یہ متعلق ہوں۔

حقیقۃً ان تینوں موضوعات میں سے کوئی بھی باعتبارِ مواد یکساں کتابیں پیش نہیں کرتا بلکہ انفرادی تالیفات اِس مجموعۂ روایات سے مواد کا انتخاب کرنے میں خاصی مختلف ہیں۔ یہ اختلاف کبھی تو مولف کے اُن نظریات کی وجہ سے ہوتا ہے جنھیں سامنے رکھ کر وہ تالیف کرتا ہے، کبھی اُس معیارِ نقد و جرح کے فرق سے پیدا ہوتا ہے جو اِن روایات سے اخذ کرنے میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مگر تینوں موضوعات کی وہ تالیفات جنھیں ممکن حد تک جامع کہا جا سکے مثلاً : واقدی کی کتاب المغازی اور امام احمد بن حنبل کی مسند ــ بنیادی طور پر ایک ہی مواد رکھتی ہیں۔ ہمیں واقدی کے ہاں مشکل سے کوئی ایسی حدیث ملے گی جو مسند احمد بن حنبل میں درج نہ ہوئی ہو۔ احادیث نبوی کے سارے ذخیرے کو یک جا کرنے کی ایک قابل ذکر کوشش A Handbook of early Muhammadan Tradition کے نام سے حال ہی میں سامنے آئی ہے۔ پروفیسر وینسنک Wensinck نے لائڈن میں یہ کتاب چھاپ کر ایک اہم خدمت انجام دی ہے۔ اسی طرح اگر آیندہ یہ ممکن ہوا کہ الطبری نے جو احادیث اپنی تفسیر میں درج کی ہیں انھیں یک جا کر دیا جائے تو احادیث کی حد تک تینوں موضوعات کے کل بنیادی مواد کا جائزہ لینا آسان ہو جائے گا۔

اصحاب رسول کے بعد تابعین کی نسل نے رسول اللہ کے اقوال اور افعال کی اُن روایتوں کو جمع کرنا شروع کر دیا تھا جو اُن کے زمانے میں رائج تھیں۔ اگرچہ ان روایات کی قدر و قیمت مشکوک ہے کہ بعض صحابہ احادیث نبوی کو صحائف یا کتب کی شکل میں مدون کرتے تھے[1]۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ تابعین کی نسل میں اس طرح کی کتابیں ناپید نہیں تھیں جنھوں نے اپنا مواد اصحاب رسول سے حاصل کیا تھا۔ تابعین میں ایسے حضرات موجود تھے جو مغازی کے

ماہر سمجھے جاتے تھے۔ مغازی کا مطلب ہے "جنگیں"۔ لفظی معنوں کے لحاظ سے تو اس صنفِ تحریر کو غزواتِ رسول و اصحابِ رسول تک محدود ہونا چاہیے تھا، مگر عموماً اس کا اطلاق رسول اللہ کی مکمل حیاتِ مبارکہ (سیرۃ) پر کیا جانے لگا۔ یہاں ہم مغازی کے اُن علماء کا ذکر کریں گے جو بالخصوص تابعین میں ہوئے اور اُن کی تالیفات کا بیان ہوگا۔ ہم ان کے صرف اسی کارنامے کو نہیں لیں گے بلکہ اُن سے متعلق جو بھی اہم باتیں ہمیں معلوم ہیں اُن سب سے بحث ہوگی۔ پھر ایک یا دو فصلوں میں اُن کے بعد آنے والی نسل یعنی تبع تابعین سے تعلق رکھنے والے علمائے مغازی کا بیان ہوگا۔ اس کے بعد اوّلین کتبِ سیرۃ کے باقاعدہ مؤلفین مثلاً ابنِ اسحٰق اور اس کے معاصرین اور واقدی و ابنِ سعد کو لیں گے۔

۱۔ ابان بن عثمان

تابعین میں مغازی کے عالم کی حیثیت سے ہم سب سے پہلے ابان بن عثمان اور اُمّ عمرو بنت جُندب کا نام لے سکتے ہیں۔[2] ان کی پیدائش کسی طرح ۲۰ھ سے بعد کی نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ ۳۶ھ میں وہ اتنے بڑے ہو چکے تھے کہ حضرت عائشہؓ، حضرت طلحہ اور حضرت زبیر کے ساتھ اُس مہم میں[3] شریک ہو سکیں جو انھوں نے قتلِ عثمان (۳۵ھ) کا قصاص طلب کرنے کو شروع کی تھی۔ اس مہم کے دوران انھیں حضرت عائشہ کے پاس ایک قیدی کے بارے میں یہ دریافت کرنے کے لیے بھیجا گیا تھا کہ اُس کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے؟[4] اس کے بعد چالیس برس تک انھوں نے سیاست میں کوئی عملی حصہ نہیں لیا، تاآں کہ عبدالملک نے ۷۵ھ میں انھیں مدینہ کا والی مقرر کیا۔[5] انھیں گورنر بنانے میں خلیفہ نے کچھ نہیں کیا بلکہ یہ سبب ہوا کہ ان کا پیش رو بغیر خلیفہ سے اجازت لیے دربار میں حاضری دینے دمشق پہنچ گیا اور انھیں اپنا وکیل بنا کر چھوڑ گیا۔[6] ابان ۸۳ھ تک سات سال مدینہ کے گورنر رہے۔ پھر عبدالملک نے انھیں برطرف کر دیا۔[7] گورنری کے زمانے میں خلیفہ انھیں ہر سال امیرِ حج نامزد کرتا تھا۔ بلکہ ۸۱ھ میں جنگی دشواریوں کی وجہ سے انھیں خلیفہ کا حکم بروقت نہیں مل سکا اور انھوں نے بہ طورِ خود امارتِ حج کا اعزاز حاصل کرنا چاہا تو اپنے نسب کی بزرگی کی بنا پر اور اپنے قرابت داروں کی اعانت سے یہ عہدہ اپنے قبضے میں رکھنے سے انھیں کوئی نہیں روک سکا۔[9] ان کے

عہدِ امارت ہی میں مدینہ کی بعض بڑی شخصیتوں مثلاً جابر ابن عبداللہ صحابی رسول، محمد ابن الحنفیہ حضرت علی کے فرزند اور عبداللہ بن جعفر حضرت علی کے بھتیجے کا انتقال ہوا۔ ان سب کی نماز جنازہ ابان ہی نے پڑھائی۔[۱۰] اس کے سوا ان کی سرکاری مصروفیات کا ہمیں زیادہ علم نہیں ہے۔ اتنا معلوم ہے کہ انھوں نے ایک نیا قاضی مقرر کیا[۱۱] جعلی سکّے بنانے والوں کو سزا دی[۱۲] اور اہلِ مدینہ کے صاع (ناپ کا پیمانہ) میں اضافہ کیا۔[۱۳]

ان کی وفات کے بارے میں ہماری معلومات غیر یقینی ہیں۔ انھیں وفات سے ایک سال پہلے فالج کا اثر ہوگیا تھا۔ بخاری نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ وہ الولید کے عہد (۸۶ - ۹۶ھ) میں مَرے اور ابن سعد کا خیال ہے کہ اُن کی وفات یزید ثانی (۱۰۱ - ۱۰۵ھ) کے زمانے میں ہوئی۔ بلکہ بعض لوگ عہد یزید ثانی کے اواخر (۱۰۵ھ) میں بتاتے ہیں۔

ابان کا شمار فقہاء مدینہ میں ہوتا ہے۔[۱۴] کہا جاتا ہے کہ انھیں اپنے باپ کے فتاویٰ حفظ تھے۔[۱۵] کچھ روایات اس کی نفی کرتی ہیں کہ انھوں نے اپنے والد سے احادیث کی سماعت کی تھی۔[۱۶]

ابان کو زمرۂ محدثین میں اچھی شہرت حاصل ہے، کہتے ہیں کہ ان کے بیٹے عبدالرحمٰن کے علاوہ ابوالزناد اور الزہری نے ان سے حدیث کی سماعت کی تھی۔ اگرچہ احادیث کی سندوں میں ان کا نام کثرت سے آتا ہے مگر سیرۃ کی کتابوں سے قطعاً غیر حاضر ہے۔ ہمیں ان کا ذکر ابن اسحٰق اور الواقدی کے یہاں یا ابن سعد کی کتاب کے ان حصّوں میں جو سیرۃ سے متعلق ہیں، ہرگز نہیں ملے گا۔[۱۷] یہ صحیح ہے کہ ابن سعد نے واقعۂ بدر میں العباس اور دوسرے ہاشمیوں کی گرفتاری کا حال ابان بن عثمان کی روایت سے لکھا ہے۔[۱۸] لیکن اس خبر کا اسناد (ابان عن معاویہ بن عمار عن جعفر بن محمد متوفی ۱۴۸ھ) ظاہر کر رہا ہے کہ یہاں ابان بن خلیفہ عثمان مراد نہیں ہیں بلکہ یہ شیعی مؤلف ابان بن عثمان البجلی ہے۔[۱۹] موخر الذکر نے ایک کتاب بھی لکھی تھی جس کا موضوع "المبدأ والمبعث والمغازی" ہے اور شاید یہ وہی ہے جس کا تذکرہ یاقوت نے معجم البلدان (۴ : ۵۵) میں کیا ہے اور اسے "صاحب المغازی" کہتا ہے۔ لیکن ہمارے ابان خلیفہ کے بیٹے ہیں اور انھوں نے بھی مغازی میں خصوصی مہارت حاصل کی تھی۔

ابن سعد میں ایک مغیرہ بن عبدالرحمٰن کے بارے میں کہا گیا ہے:[۲۰] "یہ قابلِ اعتماد تھے مگر

انھوں نے بہت کم احادیث کی روایت کی ہے۔ البتہ کچھ مغازی جو انھوں نے ابان بن عثمان سے اخذ کیے تھے، ان کے سامنے کثرت سے پڑھے جاتے تھے اور وہ ہمیں ان کی تعلیم کی اجازت دیا کرتے تھے۔"[21] یہ مغیرہ مسلمہ کی فوج میں تھے جس نے ۹۶ھ میں ایشیائے کوچک کا رُخ کیا تھا[22] اور جسے ۹۹ھ میں عمر ثانی (بن عبدالعزیز) نے واپس آنے کا حکم دے دیا تھا۔[23] مغیرہ، ابان بن عثمان الخلیفہ ہی سے مغازی اخذ کر سکتے تھے۔ ابان بن عثمان البجلی سے نہیں، جو اُن سے دو یا تین نسلوں کے بعد پیدا ہوئے۔

یہ مغازی جو ابان سے مغیرہ نے روایت کیے، اصطلاحی معنوں میں "کتاب" نہیں تھے بلکہ سیرۃ سے متعلق اخبار کا مجموعہ تھے اور غالباً اس مجموعے میں سے بھی جو مذکورۂ بالا صحائف یا کتب کے مماثل تھے ہم تک کچھ نہیں پہنچا۔

بہر حال ابان کا تذکرہ اس اعتبار سے کیا جا سکتا ہے کہ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے ایک خاص مجموعہ مغازی کا فراہم کیا۔ فی الواقع قتل عثمان کے بعد مدینہ اسلامی حکومت کا مرکز نہیں رہا تھا۔ لیکن یہ ایک طویل عرصے تک عرب کی اعلیٰ سوسائٹی کا مرکز رہا جو مدینے کے انصار اور مکّہ کے مہاجرین پر مشتمل تھا۔ اس میں خاندان بنی امیّہ کے انصار بھی شامل تھے جنھوں نے اب دمشق میں اپنی طاقت فراہم کر لی تھی۔ مدینے کے ان حلقوں میں صرف مذہبی علوم ہی ذوق و شوق سے حاصل نہیں کیے جاتے تھے بلکہ موسیقی اور شعر و شاعری کا چرچا بھی ہو رہا تھا۔ یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ علماء اور شاعروں میں کوئی ربط نہیں تھا یا سب علمائے دین شعر کے مخالف تھے بلکہ خود مدینے میں ایسے علمائے دین موجود تھے جو اعلیٰ درجے کے شاعر تھے جس کی بہترین مثال عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ یعنی عتبہ بن مسعود کے پوتے ہیں جو رسول اللہ کے ساتھ احد میں شریکِ جنگ تھے۔

ان عبید اللہ کے لیے ابو الفرج الاصفہانی نے کتاب الاغانی میں ایک فصل مخصوص کی ہے[24] جس میں ان کی شاعری کے نمونے ہیں۔ ایسا ہی ابن سعد نے کیا ہے۔[25] یہ مدینہ کے سات فقیہوں میں سے ایک ہیں۔ جب وہ قبیلہ ہُذَیل کی ایک دوشیزہ پر عاشق ہوئے تو انھوں نے باقی چھ فقہاء کے نام ایک قصیدے میں محبوبہ کو خطاب کر کے گنوائے ہیں

اور انھیں اپنی محبت کی شدت پر گواہ بنایا ہے[26]:

أُحِبُّكِ حُبّاً لَو عَلِمتِ بِبَعضِهِ ... لَجُدتِ وَلَم يَصعُب عَلَيكِ شَدِيدُ

وَحُبُّكِ - يا أُمَّ الصَّبِيِّ - مُدَلِّهي ... شَهِيدي أَبُو بَكرٍ وَ أَيُّ شَهِيدُ

وَ يَعلَمُ وَجدِي القاسِمُ بنُ مُحَمَّدٍ ... وَ عُروَةُ مَا أَلقَى بِكُم، وَ سَعِيدُ

وَ يَعلَمُ مَا أُخفِي سُلَيمانُ عِلمَهُ ... وَ خارِجَةٌ يُبدِي لَنا وَ يُعِيدُ

مَتَى تَسأَلِي عَمَّا أَقُولُ فَتُخبَرِي ... فَلَلحُبُّ عِندِي طارِفٌ وَ تَلِيدُ

۱۔ میں تجھ سے اتنی شدید محبت کرتا ہوں کہ اگر تجھے اس کا ذرا بھی علم ہوجائے تو تیرا دل نرم پڑجائے اور محبت کی یہ شدّت تجھے کسی مشکل میں ڈالنے والی نہیں ہے۔

۲۔ اور تیری محبت نے، اے بچّے کی ماں ۔ میرے حواس چھین لیے ہیں، اس پر ابوبکر گواہ ہیں، اور کیسے گواہ ہیں!

۳۔ اور قاسم بن محمد کو بھی میرا دردِ دل معلوم ہے، اور تجھ سے جو مجھ پر گذری ہے وہ عروۃ اور سعید بھی جانتے ہیں۔

۴۔ سلیمان بھی اپنی گواہی نہیں چھپائیں گے اور خارجہ بھی اس کا بار بار تذکرہ کرتے ہیں۔

۵۔ جو کچھ میں کہہ رہا ہوں اگر تو اس کی تصدیق کرے گی تو تجھے معلوم ہوجائے گا کہ میری محبت تازہ اور شاداب ہے۔

ان مشہور فقہاء میں جو شاعر تو نہیں تھے لیکن نقدِ شعر کا اچھا ذوق رکھتے تھے، ایک سعید بن المسیّب بھی ہیں جو ان چھ فقیہوں میں شامل ہیں جنھیں عبیداللہ نے اپنی محبّت پر گواہ کیا ہے۔ یہ ابوہریرہ کی بیوی کے فرزند اور علم حدیث کے مستند عالم تھے۔ جب نوفل بن مساحق نے مسجد نبوی میں انھیں سلام کیا۔ یہ اپنے شاگردوں اور مصاحبوں کے حلقے میں بیٹھے تھے۔ نوفل نے پوچھا: سب سے بڑا شاعر کون ہے۔ عبداللہ بن قیس الرقیات یا عمر بن ابی ربیعہ[27]؟ اس وقت خود عبداللہ بن قیس ان کی طرف متوجہ ہوئے اور اپنے تازہ ترین کلام کے بارے میں اُن کی رائے جاننا چاہی[28]۔ کتاب الاغانی میں ایک روایت ہے[29] جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ محتاط رائے دینے کو یہ جماعت کتنا پسند کرتی تھی۔ عبداللہ بن عمر کہتے ہیں: "میں

حج کرنے چلا، راستے میں ایک حسین عورت کو دیکھا جو اپنی گفتگو میں فحش ادائیں دکھاتی تھی، میں نے اپنا اونٹ اس کے قریب لا کر کہا: "اے اللہ کی بندی، تو حج کو جا رہی ہے، کیا تو اللہ سے نہیں ڈرتی؟" اس پر اس نے اپنے چہرے سے نقاب اُلٹ دی جو خوبصورتی میں سورج کو شرما رہا تھا، اور بولی:

"بڑے چچا میاں، ذرا سوچو تو، میں وہ عورت ہوں کہ العرجی نے جس کے بارے میں یہ کہا ہے:

مِنَ اللَّاءِ لَمْ يَحْجُجْنَ يَبْغِينَ حِسْبَةً ولكن لَيَقْتُلْنَ البَرِيَّ المُغَفَّلا

(یہ ان عورتوں میں سے ہے جو اس لیے حج نہیں کرتیں کہ اللہ کی رضا حاصل کریں، بلکہ بے گناہ اور معصوم لوگوں کا قتل عام کرتے جاتی ہیں)

میں نے کہا: "اچھا تو میں خدا سے دعا کروں گا کہ اس حسین چہرے کو دوزخ کی آنچ سے بچائے۔"

سعید بن المسیب نے یہ قصہ سُنا تو بولے: خدا کی قسم اگر عراق کے قابل نفرت لوگوں میں سے کوئی ہوتا تو اس عورت سے یوں کہتا: "دفان ہو، خدا تجھے سمجھے"۔ مگر ابن عمر کا جواب اہل حجاز کی ذہانت لیے ہوئے ہے۔"

اس واقعہ کا تذکرہ کرتے ہوئے ہم اصل موضوع سے زیادہ دُور نہیں گئے ہیں، اگرچہ بظاہر یہی محسوس ہوگا، اصل میں یہاں سعید کے کچھ حالات بیان کرنا ضروری تھے اِس لیے کہ ہم ان کے اس قول کے ممنون ہیں کہ "مدینہ کے اشراف کی سوسائٹی میں مغازی گفتگو کا پسندیدہ موضوع تھا۔" الطبری نے ان کا بیان نقل کیا ہے[۳]: "جب ہم مروان بن الحکم کے پاس تھے"۔ یقیناً یہ اس زمانے کی بات کر رہے ہیں جب غالباً ۵۶ھ میں مروان مدینہ کا گورنر تھا۔" دربان اندر آیا اور بولا: ابو خالد حکیم بن حزام آئے ہیں۔" اس نے کہا: "آنے دو۔" جب حکیم اندر آئے تو اس نے کہا: خوش آمدید ابو خالد۔ قریب آجاؤ" مروان صدر مجلس سے ہٹ گیا یہاں تک کہ دونوں کے درمیان تکیہ آگیا۔ اب مروان نے ان سے کہا: ہمیں بدر کا قصہ سنایئے!" تب حکیم نے کہنا شروع کیا: "ہم چلے ...." وغیرہ

ایسا ہی عمل عبدالملک بن مروان نے خلیفہ ہونے کے بعد کیا۔ وہ کبار تابعین سے بدر کے حالات معلوم کیا کرتا تھا۔

اب ہم پھر ابان کی طرف آتے ہیں۔ بڑے فقہا اور محدثین کے بارے میں یہ جاننے کے بعد کہ وہ شاعری کا ذوق رکھتے تھے۔ ہمیں یہ سن کر تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ ابان بھی شعر کے رسیا تھے۔ ابوالزناد کہتے ہیں[۳۱] کہ میں نے مشکل سے ان کی کوئی مجلس ایسی دیکھی ہوگی جس میں انھوں نے مدینہ کے یہودی شاعر الربیع بن ابی الحقیق کے اشعار نہ پڑھے ہوں۔

سَئِمتُ وَأَمسَيتُ رهنَ الفِرا ... شِ مِن جُرمِ قَومِي ومِن مَغرمِ

وَمن سَفهِ الرَّأي بَعدَ النهَى ... وعَيبِ الرشادِ وَلَم يُفهَمِ

فَلوأَنَّ قَومِي أَطَاعُوا الحَلِيمَ ، لم يَتَعدَّوا وَلَم يُظلمِ

ولكنَّ قَومِي أَطَاعوا الغُوا ... ةَ ،حتى تَعكَّسَ أَهلُ الدَّمِ

فأودى السَّفِيهُ برأيِ الحليمِ وانتشر الامرُ لم يُبرَمِ

۱۔ اب جو میں بستر میں پڑا ہوں تو اپنی قوم کے جرم وخطا سے عاجز ہوں۔

۲۔ اور ان کی احمقانہ حرکتوں سے جو سمجھانے کے باوجود سرزد ہوئیں، انھوں نے سیدھے راستے میں عیب نکالے۔ اور بات کو سمجھ کر ہی نہ دیا۔

۳۔ اگر میری قوم نے عاقلوں کی رائے پر عمل کیا ہوتا تو نہ ان پر زیادتی ہوتی نہ ظلم ہوتا۔

۴۔ مگر انھوں نے تو بہکانے والوں کا اتباع کیا یہاں تک کہ دشمن (کاٹنے کے بعد سانپ کی طرح) اُلٹ گئے۔

۵۔ احمقوں نے عقلمندوں کے معاملے کا ایسا ستیاناس کر دیا کہ اب کوئی چارۂ کار باقی نہیں رہا۔

یزید بن عیاض کہتے ہیں[۳۲] کہ اپنے گورنری کے زمانے میں ابان نے صرف یہی غلطی کی تھی کہ حضرت علی کے بھتیجے عبداللہ بن جعفر کو خوش کرنے کے لیے خود دمشق کے دربار میں پہنچے جبکہ عبداللہ اپنے بانسری بجانے والے غلام کو بھیجنے پر آمادہ تھے ....

۲۔عروۃ بن الزبیر | ابان کی ولادت کے کچھ ہی زمانے بعد عروۃ بن الزبیر پیدا ہوئے۔

یہ بھی مغازی کے ایسے ہی عالم تھے۔ ان کے مجموعہ روایات سے، ابان کے برعکس بہت کچھ ذخیرہ ہم تک پہنچا ہے۔ عروہ بھی اسلام کے قدیم طبقۂ اشراف سے تعلق رکھتے تھے۔ انھوں نے حجاج بن یوسف کے ایک طنزیہ جملے کے جواب میں[۳۳] اس پر فخر کیا ہے کہ وہ صدر اول کی سب سے زیادہ شریف مسلمان خاتون سے نسبی تعلق رکھتے ہیں۔ یہ مکالمہ غالباً ۷۵ھ میں ہوا۔ واقعہ یوں ہے کہ عروہ نے عبدالملک سے باتیں کرتے ہوئے اپنے بھائی عبداللہ کا تذکرہ اُن کی کنیت ابوبکر سے کیا۔ حجاج نے اس پر ملامت کی:

"تیری ماں مرے، تو ایک منافق کا ذکر امیرالمومنین کے سامنے کنیت کے ساتھ کرتا ہے۔"

"یہ تم مجھ سے کہہ رہے ہو؟" عروہ نے جواب دیا "جو جنّت کی سردار عورتوں کا بیٹا ہے۔ میری ماں اسماء بنت ابی بکر ہے، نانی صفیہ بنت عبدالمطلب ہے، خالہ عائشہ ہی اور پھوپھی خدیجہ بنت خویلد؟" عروہ کے دادا العوام حضرت خدیجہ کے بھائی تھے، ان کے باپ الزبیر سابقون الاولون میں سے تھے اور ان کے بھائی عبداللہ جن کا ابھی ذکر ہوا ان مکی اور مدنی اصحاب رسول کی اولاد کے قائد تھے جنھوں نے یزید کی بیعت سے انکار کر دیا۔ انھوں نے ۶۴ھ سے ۷۳ھ تک مکہ میں حکومت کی۔

عروہ، عبداللہ سے کئی سال چھوٹے تھے اس لیے کہ عبداللہ نے اپنے چھوٹے بھائی کی ولادت کی خبر اس وقت سنی تھی جب وہ ۲۶ھ میں افریقہ[۳۴] پر چڑھائی کر کے مدینہ واپس آئے ہیں۔ عروہ نے جنگِ جمل (۳۶ھ) میں شرکت نہیں کی تھی جس میں ان کے باپ کام آئے۔ اس لیے کہ یہ اس وقت صرف دس سال کے تھے، ان کے مقابلے میں ابان کچھ ہی بڑے تھے[۳۵] مگر وہ معرکے میں شریک ہوئے تھے۔ اس زمانے میں عروہ شہر ہی میں رہے۔ ۴۶ھ میں پہلی بار ان کا نام ایک سیاسی واقعہ کے ذیل میں آتا ہے: جب خالد بن المہاجر نے اپنے مقتول چچا عبدالرحمٰن بن خالد کے خون کا قصاص لیا۔[۳۶]

معاویہ کی حکومت (۴۱ھ - ۶۰ھ) کے آخری زمانے میں، اور ۵۵ھ کے بعد کسی وقت عروہ اپنے کچھ حامیوں کے ساتھ مسجد نبوی میں روزانہ رات کو باقاعدہ اجتماع کرتے تھے اور

قبیصہ کا بیان ہے[۳۷] جو اس جماعت کا ایک رکن تھا اور بعد کو خلیفہ عبدالملک کا معتمد بن گیا تھا کہ اس جماعت کے ممبروں میں اُس کے اور عروہ کے علاوہ مصعب بن الزبیر، ابوبکر بن عبدالرحمٰن، عبدالملک بن مروان، عبدالرحمٰن بن مِسْوَر، ابراہیم بن عبدالرحمٰن، اور عبیداللہ بن عبداللہ شامل تھے[۳۸]۔ رات کے اُن جلسوں کی ایک کہانی ہمارے لیے ابن خلکان نے محفوظ کر دی ہے[۳۹] مگر اس قصے میں موازنے کے لیے اس نے عبداللہ بن الزبیر کا نام بھی شرکاء میں شامل کر دیا ہے جب کہ ایسے نام چھوڑ دیے ہیں جو قصّے کی مناسبت سے غیر ضروری تھے۔ وہ کہتا ہے: عبدالملک بن مروان، عبداللہ بن الزبیر اور اُن کے دونوں بھائی عروہ اور مصعب، معاویہ بن ابی سفیان کے عہد حکومت میں مسجد حرام میں جمع تھے، کسی نے کہا: آؤ ہم سب اپنی اپنی خواہش بیان کریں۔" عبداللہ نے کہا: میری تمنّا ہے کہ دونوں مقدس شہروں (مکہ اور مدینہ) پر حکومت کروں اور خلیفہ بن جاؤں۔" مصعب بولے: میری آرزو ہے کہ دونوں عراقوں پر قبضہ کروں اور قریش کی دو حسین ترین عورتیں سکینہ بنت الحسین اور عائشہ بنت طلحہ میرے نکاح میں ہوں۔" عبدالملک بن مروان نے کہا: میری تمنّا یہ ہے کہ ساری دنیا پر حکومت کروں اور معاویہ کا جانشین بنوں۔" عروہ نے کہا: مجھے ان میں سے کوئی تمنّا نہیں ہے میں تو یہ چاہتا ہوں کہ دنیا میں زاہدانہ زندگی گذاروں، آخرت میں سرخرو رہوں اور اُن لوگوں میں شمار کیا جاؤں جن سے علم کی روایت کی جاتی ہے۔" چناں چہ زمانہ بدلا۔ اور ان میں سے ہر ایک اپنی اپنی مراد کو پہنچا اسی لیے عبدالملک کہا کرتا تھا کہ "جو کوئی دنیا میں جنّتی آدمی کو دیکھنا چاہے وہ عروہ بن الزبیر کو دیکھ لے۔"

مدینہ میں عروہ کا قیام تقریباً سات سال نہیں رہا جب وہ مصر میں تھے۔ اس بارے میں خود عروہ کہا کرتے تھے[۴۰]: "میں نے سات سال مصر میں گذارے اور وہاں شادی کی۔ میں نے دیکھا کہ وہاں کے لوگ بوجھ سے دبے ہوئے ہیں، اُن پر اُن کی طاقت سے زیادہ بار ڈال دیا گیا ہے۔ اگرچہ عمرو نے یہ ملک صلح اور معاہدے کی رو سے حاصل کیا تھا اور ان پر کچھ ٹیکس لگا دیئے تھے۔"

ہمیں یہ معلوم ہے کہ جس زمانے میں اُن کے بھائی نے یزید کی بیعت سے انحراف کیا ہے[41] عروہ مصر میں تھے۔ دوسری طرف عبداللہ نے ۶۴ھ میں مصر کے لیے جو گورنر نامزد کیا تھا اسے اگلے ہی سال وہاں سے آنا پڑا تھا اس لیے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ عروہ نے جو سات سال مصر میں گذارے یہ ۵۸ھ سے ۶۵ھ تک کا زمانہ ہوگا۔ عبداللہ کی خلیفہ سے جنگ میں عروہ بھی اپنے بھائی کے ساتھ تھے اور جب ۷۲ھ میں اپنے بھائی کی خاطر لڑتے ہوئے مصعب بھی مارے گئے تو عروہ کو اُن کا ترکہ پہنچا تھا[42] اور جب عبداللہ کا محاصرہ مکہ میں ہوا تو یہ اپنے بھائی کے ساتھ رہے[43]۔ عبداللہ کے قتل اور اُن کے مقصد کی ناکامی کے بعد (۷۳ھ) عروہ سیدھے عبدالملک کے دربار میں پہنچ گئے جو اب مسلّم طور پر خلیفہ تھا اور جس کے ساتھ آخر عہد معاویہ میں عروہ راتوں کو مسجد نبوی میں جمع ہوتے تھے، جس کا قصہ اوپر گذر چکا ہے۔ عبدالملک کے دربار میں عروہ کی حاضری سے متعلق متعدد مماثل روایات ملتی ہیں[44]۔ یہاں عبداللہ بن فائد کی روایت درج کی جاتی ہے :

"عروہ ایک بہترین اونٹ پر سوار ہوئے اور اس سے پہلے دمشق جا پہنچے کہ حجاج کے قاصد عبداللہ بن الزبیر کے مقتول ہو جانے کی خوش خبری لائیں۔ جب وہ عبدالملک کے دروازے پر آئے تو انھیں باریابی دی گئی۔ انھوں نے "خلیفہ" کہہ کر سلام کیا، عبدالملک نے جواب دیا، خوش آمدید کہا اور گلے سے لگایا۔ پھر انھیں تخت پر اپنے ساتھ بٹھایا۔ پھر عروہ نے کہا :

نَمُتُّ بِأَرْحَامٍ إِلَيْكَ قَرِيبَةٍ وَلَا قُرْبَ لِلْأَرْحَامِ مَا لَمْ تُقَرَّبِ

(ہم تجھ سے قریبی رشتہ پیدا کرنا چاہتے ہیں، مگر کوئی رشتہ قریبی نہیں ہوتا جب تک کہ اُسے قریب کیا نہ جائے)

پھر باتیں کرتے رہے یہاں تک کہ عبداللہ کا تذکرہ ہوا۔ عروہ نے کہا : "ابوبکر[45] ہم سے جدا ہو گئے۔" عبدالملک نے کہا : "کیا ہوا ؟" کہا : "قتل کر دیے گئے، خدا اُن پر رحمت کرے۔" اس پر عبدالملک سجدے میں گر پڑا۔ عروہ نے کہا : حجاج نے ان کی لاش کو سولی پر لٹکا دیا ہے اس سے کہو کہ لاش ان کی ماں کے حوالے کر دے۔" اس نے کہا : بہتر۔ اور

سولی دینے کے بارے میں جو اطلاع ملی تھی اس پر اظہارِ رنج کیا اور حجاج کو لکھا: خبردار عروہ کو میں نے امان دے دی ہے۔"[45] تیس دن کے اندر وہ شام سے مکہ واپس آ گئے۔ حجاج نے سولی سے عبداللہ کا جسد اتار کر ان کی ماں کے حوالے کر دیا تھا (ماں نے لاش کو غسل دیا، مگر پانی پڑنے سے جسم ادھڑنے لگا۔ وہ کہنے لگیں: "مجھے خواب میں ام المقطّع (ٹکڑے ہونے والے بچے کی ماں) کہا گیا تھا، میں المنذر کو سمجھی تھی کیونکہ تلوار سے اس کے ٹکڑے کیے گئے تھے۔ اپنے بیٹے کو نہیں سمجھی تھی" پھر ایک ایک عضو علیحدہ دھویا، ان کو جوڑ کر دفن کیا[46])
عروہ نے نماز جنازہ پڑھائی۔

عبدالملک، عروہ کا اتنا ہی احترام کرتا تھا جتنی اس سے توقع کی جا سکتی تھی، مگر عروہ کے بیٹے ہشام کا کہنا ہے کہ عروہ کو بعض دمشق والوں سے شکایت تھی۔[47] ایک دن عروہ عبدالملک کے ساتھ بیٹھے تھے، کچھ لوگ آئے اور عبداللہ بن الزبیر کا ذکر شروع کیا عروہ دربان سے یہ کہتے ہوئے نکل گئے: "عبداللہ بن الزبیر میرے ماں باپ کا فرزند تھا جب تمھیں اس کا تذکرہ کرنا ہو تو مجھے باریابی نہ دیا کرو۔" عبدالملک کو جب معلوم ہوا تو کہا "ہم نے تمھارے بھائی کو عداوت سے قتل نہیں کیا، بلکہ اس نے حکومت طلب کی، ہم نے بھی طلب کی، اس میں وہ مارا گیا۔ اہل شام کا یہ وطیرہ ہے کہ جسے قتل کرتے ہیں اسے برا بھلا بھی کہتے ہیں۔ اگر ہم کسی کو تم سے پہلے باریابی دیں اور ایسا شخص آ جائے جو بدزبانی کرنے والا ہو تو تم اندر مت آؤ، اور اگر کسی دوسرے کو باریابی مل جائے جب کہ تم یہاں بیٹھے ہو تو اٹھ کر باہر چلے جاؤ۔"

عبدالملک سے عروہ کی اور ملاقاتوں کا حال ہمیں معلوم نہیں۔ ہاں یہ جانتے ہیں کہ عروہ کے مدینے واپس آنے کے بعد علمی موضوعات پر ان دونوں میں خط و کتابت رہتی تھی۔

دوبارہ پھر عروہ دمشق گئے جب ۸۶ھ میں ولید تخت حکومت پر بیٹھا۔[48] اس وقت ان کے ہم رکاب ان کا بیٹا اور ان کے خاندان کا ایک دوست شاعر اسماعیل بن یسار[49] بھی تھا۔ اس دوسرے سفر دمشق میں عروہ پر ایک بلا نازل ہوگئی۔ ان کا بیٹا محمد، شاہی اصطبل کی چھت سے گر پڑا، جہاں سے جھانک کر وہ گھوڑوں کو دیکھ رہا تھا۔ گھوڑے الف ہو رہے تھے

انھوں نے دولتّیاں مار مار کر ہلاک کر دیا۔ خود عروہ کو بھی زہر پھیل جانے کی وجہ سے اپنی ایک ٹانگ کٹوانی پڑی تھی۔

محمد کے مرثیے میں اسماعیل بن یسار نے جو قصیدہ لکھا تھا وہ کتاب الاغانی[۵۰] میں محفوظ ہے اور اس افسوسناک حادثے کے بارے میں ہشام بن عروہ کی روایت بھی درج ہے، وہ کہتا ہے: "پھر عروہ ولید بن عبدالملک کے پاس پہنچے اور اپنے پیر کے زخم کی شکایت کی۔ ان سے کہا گیا کہ اسے قطع کرا دو۔ بولے مجھے لنگڑا بننا پسند نہیں۔ اب وہ زخم گھٹنے تک پہنچ گیا۔ ان سے کہا گیا: یہ اگر گھٹنے تک آ گیا تو تم مر جاؤ گے۔ مجبوراً کٹوا دیا، اور ان کے چہرے پر کوئی ناگواری کا اثر نہیں تھا۔ کاٹنے سے پہلے اُن سے کہا: ہم آپ کو ایسی دوا دیتے ہیں جس کو پی کر درد کا احساس نہیں ہوگا۔ بولے: "کوئی ضرورت نہیں، یہ دیوار مجھے اس تکلیف سے بچائے گی"۔۔۔ اور محمد بن عروہ بن الزبیر — جن کی ماں الحکم بن ابی العاص بن امیہ کی بیٹی تھی — ولید کے اصطبل میں ایک چبوترے سے گر پڑے۔ ایک گھوڑی نے اپنے سُموں سے مار مار کر انھیں ہلاک کر دیا۔ ایک شخص عروہ کے پاس تعزیت کے لیے آیا تو عروہ نے کہا: اگر تم میری ٹانگ پر افسوس کرنے آئے ہو تو میں اس پر صبر کر چکا۔" اس نے کہا کہ میں تو محمد کی تعزیت کو حاضر ہوا ہوں"۔ بولے: "اسے کیا ہوا؟" تب انھیں یہ ماجرا سنایا گیا، انھوں نے یہ شعر پڑھا:

وَكُنتُ إِذَا الأَيَّامُ أَحْدَثْنَ هَالِكاً　　أَقُولُ شَوىً، مَالَمْ يُصِبْنَ حَمِيمِي

(جب زمانہ کسی کو ہلاک کرتا تھا تو میں کہا کرتا تھا: کیا ہوا؟ جب تک میرے کسی عزیز پر آفت نہیں آئی تھی۔)

"یا اللہ! تو نے میرا ایک عضو چھین لیا مگر باقی اعضا تو موجود ہیں، ایک بیٹے کو مجھ سے جدا کر دیا تو دوسرے بیٹے ہیں، اگر تو انھیں لیتا ہے تو باقی بھی تو ہی رکھتا ہے، اور آزمایش میں ڈالتا ہے تو عافیت بھی تجھی سے ملتی ہے"۔ جب وہ مدینے آئے تو اپنے العقیق والے محل میں مقیم ہوئے۔

دوسرے متعدد بیانات میں بھی عروہ کی ٹانگ کٹ جانے کا یہی حال ملتا ہے۔[۵۱]

ان میں سے ایک یہ ہے[۵۲]:

"عیسیٰ بن طلحہ، عروہ کے پاس آئے، یہ اس وقت الولید بن عبدالملک کے دربار سے واپس آئے تھے اور ٹانگ کٹ چکی تھی۔ عروہ نے اپنے کسی بیٹے سے کہا: "ذرا میری ٹانگ کھول دو تاکہ یہ تمھارے چچا دیکھ لیں"۔ اس نے ایسا ہی کیا۔ عیسیٰ نے کہا: انّاللہ و انّا الیہ راجعون۔ اے ابوعبداللہ ہم نے تمھیں کشتی لڑنے یا دوڑ لگانے کے لیے تیار نہیں کیا تھا۔ اللہ نے ہمارے لیے اس چیز کو باقی رکھا جس کے ہم محتاج تھے یعنی تمھارا علم اور ذہانت"۔ عروہ نے کہا: تمھاری طرح کسی نے بھی میری ٹانگ کے بارے میں میری ڈھارس نہیں بندھائی"۔

امرا بنی امیہ میں سے ایک امیر عمر بن عبدالعزیز جب مدینے کے گورنر تھے (۸۷ھ یا ۹۳ھ) تو عروہ ان کے پاس اکثر جایا کرتے تھے۔ عروہ ان دس فقہا میں سے ایک تھے جنھیں مدینے کا والی ہونے کے بعد عمر نے مشورے کے لیے طلب کیا[۵۳]۔ ابن سعد[۵۴] نے ایک حدیث نبوی عروہ سے روایت کی ہے جو عمر نے اس وقت بیان کی تھی جب وہ مدینے میں مسجد تعمیر کر رہے تھے (۸۸ھ) اس کے باوجود عروہ نے گورنر سے اس وقت شدید احتجاج کیا تھا جب اُس نے اِن کے قول کو جھٹلایا کہ "حضرت عائشہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اپنے والدین کے سوا کسی سے اتنی محبت نہیں کرتی تھیں جتنی عبداللہ بن الزبیر سے[۵۵]"۔

مسلمانوں کے اندرونی اختلافات کی آگ بھڑکانے سے عروہ بہت بچتے تھے چناں چہ ان سے یہ قول منسوب[۵۶] ہے کہ "علی اس سے بہت زیادہ متقی تھے کہ وہ قاتلین عثمان کی مدد کرتے اور عثمان بھی اس سے کہیں زیادہ پرہیزگار تھے کہ علی اُن کو قتل کرا دیتے"۔

عروہ حضرت علی کے ایک پوتے علی بن الحسین (ف ۹۲ھ یا ۹۴ھ) کے ساتھ مسجدِ نبوی کے عقبی حصے میں ہر شام کو بیٹھا کرتے تھے۔ ایک بار ان دونوں میں جو گفتگو ہوئی اس میں عبداللہ بن حسن بھی شریک تھے وہ بیان کرتے ہیں[۵۷]: "ایک رات ہم باتیں کر رہے تھے" یہ عبدالملک یا الولید کا زمانہ تھا۔ بات کا رُخ بنوامیہ کے جور وستم کی طرف پھر گیا جو انھوں نے اپنے عہد اقتدار میں کیے اور سب لوگ بے بسی سے دیکھتے رہے، پھر انھوں نے

اللہ کے عذاب سے خوف ظاہر کیا جو بنی امیہ پر کیا جائے گا۔ اس پر عروہ نے علی سے کہا: "اے علی جو شخص ظلم سے خود کو علیحدہ رکھتا ہے اور جس کے بارے میں اللہ جانتا ہے کہ ظالموں کے فعل سے نفرت کرتا ہے تو خواہ وہ ان کی طرف تھوڑا سا میلان رکھتا ہو، جب ظالموں پر اللہ کا عذاب نازل ہوگا، تو خدا سے امید کی جاتی ہے کہ وہ شخص محفوظ رہے گا۔"

پھر عروہ نے مدینہ چھوڑ دیا اور العقیق چلے گئے۔[58] عبداللہ نے کہا: "اور میں وہاں سے نکل کر سُویقہ میں مقیم ہوگیا۔"

یہاں جو کلمات عروہ سے منسوب ہوئے ہیں جس میں امویوں کے استبداد کا حوالہ ہے، یہ غالباً انھوں نے حکّام دمشق سے اپنا تعلق باقی رکھنے پر اپنے دفاع میں کہے ہیں جن سے انھوں نے اپنی اطاعت کا انکار نہیں کیا اور مدینے میں رہ کر بھی ان سے رابطہ قائم رکھا۔

عروہ کے سال وفات کے بارے میں ہمیں قطعیت سے معلوم نہیں ہے۔[59] البتہ بہت سے ثقات اُن کا انتقال ۹۴ھ میں بتاتے ہیں۔ انھوں نے الفُرع کے پاس اپنی جاگیر مُجاح میں وفات پائی۔ اُن کے بیٹوں میں محمد اور ہشام کا ہم نے پہلے بھی کئی بار نام لیا ہے، ان کے سوا بھی بیٹوں کے نام ہمیں اور معلوم ہیں۔[60]

عروہ بحیثیتِ محدث بڑی شہرت کے مالک ہیں، اور وہ مدینہ کے سات فقہاء میں سے ایک ہیں۔ اپنے خاندانی رشتوں کی وجہ سے انھیں صدر اسلام کی بہت سی روایات اوّلین ذرائع سے فراہم کرنے کے مواقع حاصل تھے؛ یعنی اپنے والد بزرگوار سے، اپنی ماں سے، اور سب سے زیادہ خالہ عائشہ سے۔ جن سے وہ کثرت سے ملتے اور سوالات کرتے تھے۔ مجاہد کہتے ہیں[61] کہ میں نے اور عروہ نے ابن عمر سے دریافت کیا کہ رسول اللہ نے کتنے عُمرے کیے تھے، اُن کے جواب سے ہماری تشفی نہیں ہوئی تو عروہ عائشہ کے پاس گئے۔ انھوں نے دوسرا ہی جواب دیا۔

جن حضرات نے عروہ سے روایت کی اُن میں ہشام بن عروہ اور محمد بن مسلم بن شہاب الزہری خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اُن کے بیٹے ہشام اطلاع دیتے ہیں کہ واقعہ حرّہ کے دن (۶۳ھ) جس میں یزید نے مدینے والوں کو شکست دی تھی، عروہ نے اپنی فقہ کی

کتابیں جلا ڈالی تھیں[۶۲]۔ بعد میں اس نقصان پر بہت رنج کیا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ ہمیں اور کتابوں کے بارے میں علم نہیں جو اُن کے پاس ہوں یا جن پر انھوں نے کچھ شرح وغیرہ لکھی ہو[۶۳]۔

عروہ نے ثقہ راویوں سے جو اخبار حاصل کیے تھے وہ اپنے شاگردوں کو زبانی ہی منتقل نہیں کیے بلکہ صدرِ اسلام کے حوادث پر انھوں نے اپنی معلومات کو مدون بھی کیا تھا۔ اس طرح کے کئی مدون رسائل ہمیں ابن اسحٰق، الواقدی اور الطبری کی کتابوں میں مل جاتے ہیں۔ الطبری میں جو اقتباسات درج ہیں اُن کا خطاب غالباً خلیفہ عبدالملک سے ہے۔ دوسروں میں ابنِ ابی ہُنیدہ مخاطَب ہے جو خلیفہ الولید کے دربار سے متوسّل تھا۔

ابتدا میں عبدالملک اکثر فقہا کی صحبت میں بیٹھتا تھا[۶۴] اور نوجوانی میں زیادہ سے زیادہ علم حاصل کرنے کا شائق تھا[۶۵]۔ خلیفہ عثمان کے فتاویٰ اُسے زبانی یاد تھے اور ابوہریرہ، ابوسعید الخُدری وغیرہ صحابہ سے اُس نے احادیث سُنی تھیں[۶۶]۔ اس لیے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں اگر اس نے مدینہ کی طرف رجوع کیا[۶۷] جسے وہ علم حدیث کا مرکز جانتا تھا اور مغازی کے موضوع پر عروہ سے معلومات حاصل کیں۔ جن کو وہ اپنے زمانۂ قیام مدینہ سے ہی اس موضوع پر سند سمجھتا تھا اور جن سے عبداللہ کی بغاوت کے فرو ہونے کے بعد خوشگوار تعلقات ہو گئے تھے۔

عبدالملک کے نام عروہ کے رسائل کا پہلا اقتباس جو الطبری[۶۸] میں محفوظ ہے، حبشہ کو ہجرت کرنے سے متعلق ہے اس کے ساتھ طویل سلسلۂ اسناد ہے جس کا آخری حصہ یہ ہے:

"ابان العطّار قال: ثنا هشام بن عروة عن عروة، انه كتب الى عبد الملك بن مروان ...."

"ابان العطّار نے کہا: مجھ سے ہشام بن عروہ نے بیان کیا، ان سے عروہ نے بیان کیا کہ انھوں نے عبدالملک بن مروان کو لکھا ...."

دوسرے اقتباس میں بھی ہمیں یہی سند ملتی ہے[۶۹]۔ فرق اتنا ہے کہ اس کے آخری الفاظ

یہ ہیں: "عن عروۃ انہ قال ..." اس میں یہ نہیں ہے کہ "کتب إلی عبدالملک"۔ بہر حال اس میں شک نہیں کہ یہ بھی عبدالملک کے نام اُن کے مراسلے کا ہی ایک اقتباس ہے اس لیے کہ باعتبار موضوع یہ پچھلے اقتباس سے مربوط ہے کیونکہ پہلے میں حبشہ کو ہجرت کرنے کا بیان ہے جس کا باعث پہلا "فتنہ" تھا اور دوسرا اقتباس مدینہ کو اصحاب رسول کی ہجرت کا بیان پیش کرتا ہے جو دوسرے "فتنے" کے سبب ہوئی۔ عروہ نے لفظ "فتنہ" قرآن کی آیۃ (۸ : ۳۹) کی رو سے استعمال کیا ہے اور دوسرے اقتباس میں اس کی طرف اشارہ بھی کیا ہے جس میں ہجرتِ نبوی کا ذکر ہے[41]۔ یہاں بھی سلسلۂ اسناد وہی ہے بس وہی فرق ہے کہ آخر میں ہے: "انھوں نے کہا" یہ نہیں ہے کہ "انھوں نے عبدالملک کو لکھا"۔ بظاہر یہ تینوں اقتباس ایک ہی مراسلے سے ماخوذ ہیں جو انھوں نے عبدالملک کو لکھا تھا۔ آگے چل کر ہمیں یہ بات زیادہ واضح لفظوں میں ملتی ہے۔ اُسی سلسلۂ اسناد کے بعد[42]: "ثنا هشام بن عروة عن عروة أنہ کتب إلی عبد الملك بن مروان: أمّا بعد: فانّك كتبتَ إليّ فی أبی سفیان ومخرجه: تسألني كيف كان شأنه ..."

(ہم سے ہشام بن عروہ نے بہ روایت عروہ بیان کیا کہ انھوں نے عبدالملک بن مروان کو لکھا: "اما بعد: تم نے ابوسفیان اور اُن کے حملے کے بارے میں لکھا ہے اور مجھ سے پوچھا ہے کہ اس کا ماجرا کیا تھا ...") اس کے بعد غزوہ بدر کا مفصل حال ہے جو ان لفظوں سے شروع ہوا ہے: "كان من شأنه أن أباسفيان .. (ابوسفیان کا یہ حال تھا ...) وغیرہ۔ اس میں بھی عروہ نے کثرت سے قرآنی آیات کا حوالہ دیا ہے۔

ایک اور اقتباس کا آغاز یوں ہے[43]: "ثنا هشام بن عروة عن عروة أنّه كتب إلی عبد الملك بن مروان: امّا بعد: فانّك كتبتَ إليّ تسألني عن خالد بن الوليد: هل أغار يومَ الفتح؟ وبأمرِ من أغار؟" (ہشام بن عروہ نے، اُن سے عروہ نے، بیان کیا کہ انھوں نے عبدالملک بن مروان کو خط لکھا۔ اما بعد: تم نے خط لکھ کر خالد بن الولید کے بارے میں مجھ سے دریافت کیا ہے کہ کیا انھوں نے فتح مکہ کے

دن حملہ کیا تھا اور کس کے حکم سے کیا تھا؟")

اور جواب اس طرح شروع ہوتا ہے "إنّہ کان من شأنِ خالد..." (خالد کا حال یہ تھا ...) وغیرہ ۔ اس لیے اگر ہم دوسرے اقتباس[4] میں، اُسی سلسلۂ اسناد کے بعد، صرف یہ دیکھتے ہیں کہ "ہشام بن عروہ نے بیان کیا اُن سے عروہ نے بیان کیا، کہا:" وغیرہ ۔ تو اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ بھی عبد الملک کو لکھے گئے جواب ہی کا مزید اقتباس ہے اس لیے کہ پہلے اقتباس کے آخری الفاظ[5]، اس اقتباس کے شروع میں آ گئے ہیں اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ عبد الملک کو مراسلے کا ایک ٹکڑا دوسرے اقتباس میں[6] پیش کر دیا گیا ہے۔ نیز الطبری نے عبد الملک کو عروہ کے جواب کا ایک مختصر ٹکڑا محفوظ کر دیا ہے جس میں خلیفہ نے حضرت خدیجہ کی وفات کا سنہ پوچھا تھا[7]۔ دوسرا اقتباس عبد الملک کے اس سوال کا جواب ہے کہ کیا رسول اللہؐ نے الاشعث بن قیس کی بہن سے نکاح کیا تھا؟[8]

عبد الملک یا الولید کے استفسار میں جو کچھ عروہ نے رسائل لکھے اُن کی روایت تو ہشام بن عروہ نے کی ہے، اور ابن ابی ہُنیدہ کو[9] عروہ نے جو جواب لکھا اس کا متن الزہری کی بدولت ہم تک پہنچا ہے۔ ابن ابی ہُنیدہ خلیفہ الولید کا گہرا دوست تھا اس نے قرآن کی سورہ (۶۰ : ۱۰) کے متعلق استفسار کیا تھا۔ عروہ نے اس تاریخی پس منظر کی وضاحت کی ہے جس کی طرف سورہ میں اشارہ کیا گیا ہے[10]۔

عروہ کی جو روایات یہاں نقل کی گئیں یہ رسول اللہؐ کی حیات طیبہ کے خاص وقائع سے متعلق مدوین کی ہوئی قدیم ترین روایات ہیں جو ہم تک پہنچی ہیں، ساتھ ہی یہ عربی زبان کی مورخانہ نثر کا سب سے پرانا نمونہ بھی ہیں۔ اگرچہ کسی قدیم ماخذ میں[11] یہ نہیں کہا گیا کہ عروہ نے مغازی کے موضوع پر کوئی تالیف کی تھی، لیکن اتنا یقینی ہے کہ انھوں نے حیاتِ رسول کے بہت سے اہم واقعات جمع کیے اور انھیں آیندہ نسلوں کو منتقل کیا۔ جو اقتباسات ہم تک پہنچے ہیں ان سے بھی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عروہ اپنے تحریری رسائل کا مواد اُن احادیث سے حاصل کرتے تھے جو انھوں نے جمع کر رکھی تھیں۔ اگرچہ عام طور پر وہ اپنے مراجع کا حوالہ نہیں دیتے، لیکن ہجرت نبوی کے بیان

میں اس کا استثناء موجود ہے جہاں انھوں نے بتادیا ہے کہ یہ اُن معلومات پر مبنی ہے جو انھوں نے حضرت عائشہ سے حاصل کی تھیں[42]۔ مزید برآں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں انھوں نے احادیث نبوی کا حوالہ دیا ہے وہ بھی انھیں اسی ماخذ سے ملی ہوں گی[43]۔ لہذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ عروہ اسانید کے خلاف تھے یا اپنا ماخذ چھپاتے تھے۔ خود رسائل بتا رہے ہیں کہ وہ سند کا التزام کرتے تھے اگرچہ انھوں نے مکتوبات میں اسناد کا چنداں اہتمام نہیں کیا ہے۔ اس زمانے میں ۷۵ھ کے لگ بھگ ــــ اسناد کا طریقہ پوری طرح رائج ہو چکا تھا لہذا کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ عروہ کی سند سے، اور دوسرے معتبر حضرات کی توثیق سے، جو احادیث ہم تک پہنچی ہیں بغیر تحقیق کیے ان کی صحت سے محض اس لیے منکر ہو جائے کہ عروہ کے مراسلوں میں سند کا حوالہ کہیں کہیں آیا ہے۔

ایک سے زیادہ مواقع پر عروہ نے حدیث کی اہمیت کا اظہار کیا ہے[44]۔ وہ برابر اپنے بیٹوں کو سمجھاتے رہتے تھے کہ علم حدیث حاصل کر کے وہ اپنے وجود کو ناگزیر بنا سکتے ہیں[45]۔ ان کے بیٹے ہشام کا کہنا ہے کہ عروہ کبھی اپنی رائے سے کوئی بات نہیں کہتے تھے[46]۔ بلکہ حدیث سے استنباط کرتے تھے۔ عروہ کی بہت سی حدیثیں ہمیں ملتی ہیں جو زیادہ تر اُن کے فرزند ہشام نے اور الزہری نے روایت کی ہیں اور یہ احادیث کے مستند مجموعوں میں اسی طرح شامل ہیں جیسے سیرۃ کی کتابوں میں۔ ابن اسحق، واقدی، ابن سعید اور طبری نے خاص طور پر ان احادیث کا بڑا ذخیرہ محفوظ کر دیا ہے۔ سیرۃ رسول کی قدیم ترین کتابیں جو ہمارے پاس ہیں ان کا بہت بڑا حصہ عروہ کے مجموعۂ روایات پر مبنی ہے۔ اگرچہ بعض اخبار اُن سے غلط بھی منسوب ہو گئے ہوں پھر بھی سیرۃ کے بڑے حصے پر عروہ کے حق سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ان اخبار میں بھی اکثر حضرت عائشہ کی سند دی گئی ہے۔ اُن کے اور بہت سے صحابہ وصحابیات کے سوا، ایسی متعدد روایات ہیں جن کے لیے عروہ نے کوئی سند نہیں بتائی ہے۔ یقیناً اُس عہد میں اسناد کا رواج تھا لیکن اس وقت تک یہ لازماً ضروری نہیں ہوا تھا۔ علاوہ بریں عروہ لکھی ہوئی دستاویزات کو بھی اپنا ماخذ بناتے تھے۔ مثلاً انھوں نے وہ خط نقل کیا ہے[47] جو رسول اللہ ؐ نے اہل ہَجَر کو لکھا تھا۔ عروہ سے جو روایات پہنچی ہیں وہ رسول اللہ ؐ کی حیات کے ہر دور سے متعلق ہیں، اس کے علاوہ

ابتدائی خلفا کے عہد کا حال بھی بتاتی ہیں۔

یہ سمجھنا غلطی ہوگی کہ عروہ نے صرف احادیث نبوی جمع کرنے کا اہتمام کیا یا اس عہد کے اخبار ہی فراہم کیے۔ اگرچہ وہ بنیادی طور پر فقیہہ اور محدث تھے اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، یہی اُن کے بہت سے معاصرین کا حال تھا۔ لیکن وہ کسی طرح بھی شاعری کے مخالف نہ تھے۔ ابوالزنّاد نے اُن کے بارے میں کہا ہے[۸۸]: "میں نے عروہ سے زیادہ شعر کی روایت کرنے والا کسی کو نہیں پایا۔ لوگوں نے اُن سے کہا: "آپ کتنے شعر پڑھتے ہیں، اے ابوعبداللہ!" انھوں نے جواب دیا "کیا جتنے شعر میں پڑھتا ہوں یہ اس سے بھی زیادہ ہیں جو عائشہ پڑھتی ہیں؟ شاید ہی کوئی بات ایسی ہوئی ہو جس پر انھوں نے ایک آدھ شعر نہ سُنا دیا ہو۔"

اگرچہ یہاں حضرت عائشہ کی مثال بے محل ہے اس سے صرف مغازی میں اشعار کے استعمال کا جواز پیش کرنا مقصود ہوگا، لیکن اس سے یہ تو ثابت ہو جاتا ہے کہ عروہ شاعری کو پسند کرتے تھے۔ اسمٰعیل بن یسار شاعر سے ان کے دوستانہ تعلقات تھے[۸۹] جسے وہ اپنے ساتھ عبدالملک اور الولید کے دربار میں لے گئے تھے اور جس نے اُن کے بیٹے محمد کا مرثیہ لکھا تھا۔ قبیلۂ قریش کے مشہور غزل گو شاعر عمر بن ابی ربیعہ سے بھی ان کی دوستی تھی[۹۰]۔ البتہ رسول اللہؐ کے شاعر خاص حسّان بن ثابت کے بارے میں اُن کی رائے اچھی نہیں تھی[۹۱]۔

مزید برآں شاعری کا یہ ذوق ان کے گھرانے کے دوسرے افراد کو بھی ملا تھا: ان کے بھائی عبداللہ، جن پر الزام لگایا گیا تھا[۹۲] کہ معن بن اوس کے اشعار کو اپنے نام سے منسوب کر دیتے ہیں، شعر کے زندہ دل نقاد معلوم ہوتے ہیں۔ دوسرے بھائی جعفر بحیثیت شاعر معروف تھے، ان کے متعلق کتاب الاغانی میں ایک علیحدہ باب ہے جس میں ان کا کلام بھی درج ہے جو عروہ کو خطاب کر کے لکھا گیا تھا[۹۳]۔ خود عروہ کے کچھ طنزیہ اشعار کتاب الاغانی میں محفوظ ہیں[۹۴]۔ جو عائشہ بنت طلحہ کے حج پر کہے گئے تھے۔ اُن اخبار تاریخی میں بھی جو اُن سے مروی ہیں عروہ شعر چسپاں کرنے سے نہیں جھجکتے[۹۵]۔ یہ اشعار ان لوگوں سے منسوب ہیں جنھوں نے خود اُن حوادث میں حصہ لیا تھا۔ بنابریں ابوالزنّاد کے اس بیان میں کچھ صداقت ضرور ہے

اور ہم یہ سمجھتے ہیں کہ عروہ نے رسول اللہؐ کی حیات سے متعلق جو اخبار و احادیث اپنے تلامذہ کو روایت کیں اُن میں ایسے اشعار بھی سمو دیے جو اُن وقائع میں حصّہ لینے والوں نے لکھے تھے، پھر یہی بعد کو ابن اسحٰق نے کیا۔

۳۔ شُرحبیل بن سعد | ابان اور عروہ کے برخلاف، جو دونوں مسلمانوں کے طبقۂ اشراف سے تعلق رکھتے تھے، مغازی لٹریچر کی تاریخ میں تیسرا قابلِ ذکر نام ایک غلام کا ہے : یعنی شرحبیل بن سعد جو مدینے والے بنی خَطمہ کے مولیٰ تھے۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے حضرت علی (ف ۳۶ ھ) کو دیکھا تھا[۹۶] ۱۲۳ھ میں ان کا انتقال ہوا[۹۷]۔ اور سو سال سے زیادہ عمر پائی۔ جن صحابہ سے انھوں نے حدیث اخذ کی، ان میں زید بن ثابت، ابوہریرہ اور ابوسعید الخدری شامل ہیں[۹۸]۔ خود شرحبیل کا بیان ہے کہ وہ الاسواف میں[۹۹] زید بن ثابت کی جاگیر میں جا کر رہے تھے اور موسیٰ بن عقبہ شہادت دیتے ہیں کہ[۱۰۰] شرحبیل نے مدینہ کو ہجرت کرنے والوں کی فہرست بنائی تھی، اسی طرح ان اصحاب کے نام لکھ لیے تھے جنھوں نے بدر اور احد کے غزوات میں حصّہ لیا۔ سفیان بن عُیینہ کا قول ہے[۱۰۱] کہ مغازی اور اصحاب بدر کے حالات کا ان سے بہتر جاننے والا کوئی نہیں تھا لیکن بڑھاپے میں ان کے حواس ذرا مختل ہو گئے تھے[۱۰۲] اور ان کے افلاس کی وجہ سے کوئی اِن کی بات کو سچ نہیں مانتا تھا۔ اس لیے کہ لوگ ڈرتے تھے کہ اگر یہ کسی کے پاس جائیں[۱۰۳] اور وہ انھیں کچھ نذر نہ دے تو یہ کہہ دیں گے کہ "تیرا باپ بدر میں موجود نہیں تھا"۔ یا ایک اور موقع پر کہا گیا ہے[۱۰۴] کہ یہ "مغازی کے سب سے زیادہ جاننے والے تھے لیکن لوگوں نے الزام لگایا کہ جس کا کوئی تعلق واقعہ سے نہ ہو یہ پیدا کر دیتے تھے۔ چونکہ یہ محتاج تھے اس لیے لوگ ان کے مغازی کو ساقط الاعتبار سمجھتے تھے"۔

جب موسیٰ بن عقبہ نے یہ الزامات سُنے تو کہا : "لوگ خواہ مخواہ اس شخص کے خلاف ہو گئے ہیں جو اپنے بُڑھاپے کی وجہ سے تکلیف دہ زندگی گزار رہا ہے"۔ موسیٰ بن عقبہ نے تو اس طرح ان کی حمایت کی مگر ابن اسحٰق کو ان سے کد تھی، جب کسی نے سوال کیا کہ "شرحبیل سے تم نے کتنی احادیث لی ہیں؟" تو اس نے کہا تھا[۱۰۵] : "اچھا کیا کسی نے شرحبیل کی حدیث کو بھی اخذ کیا ہے؟"

دوسری کتابوں میں بھی شرجبیل کے خلاف رائیں ملتی ہیں، لیکن سب کا یہ خیال نہیں ہے۔ ابن حبان نے انھیں ثقات میں شمار کیا ہے۔ ابن اسحٰق اور الواقدی ان سے روایت نہیں لیتے مگر ابن سعد[6] نے رسول اللہؐ کے قباء سے مدینہ کو ہجرت کرنے کی خبر ان سے اخذ کی ہے۔ اس خبر میں شرجبیل نے کوئی سلسلۂ اسناد نہیں دیا، مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ دوسری روایات میں بھی ان کا یہی معمول رہا ہوگا۔ اس اقتباس سے دوسرا نتیجہ یہ برآمد ہوتا ہے کہ شرجبیل نے اپنے آپ کو اصطلاحی معنوں میں مغازی تک ہی محدود نہیں رکھا تھا۔

۴۔ وہب بن منبّہ

مغازی کے یہ تین علماء جن کا ہم نے ذکر کیا یعنی ابان، عروہ اور شرجبیل مدینہ کے رہنے والے تھے اور وہیں انھوں نے زندگی بسر کی۔ لیکن ان کے خلاف چوتھی شخصیت وہب بن منبّہ[7] جو تابعین کی نسل میں تھے اور انھیں میں شمار کیے جاتے تھے۔ جنوبی عرب کے باشندے تھے، اور ان کی اصل ایرانی تھی۔ ان کی ولادت ایک ایسے فارسی خاندان میں ہوئی جو اسلام سے پہلے نوشیروان کسریٰ کے عہد میں ایران سے آکر جنوبی عرب میں بس گیا تھا۔ یہ لوگ ابناء کہلاتے تھے۔ وہب کے پردادا اُسوار کا نام بھی فارسی تھا۔ ایک صریحاً غلط بیان کے مطابق وہب نے ۱۰ھ میں اسلام قبول کیا[8] جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ہجرۃ سے پہلے پیدا ہو چکے تھے۔ اسی طرح عبداللہ بن سلام کا قول[9] جو ابن الندیم نے نقل کیا ہے ناقابل تسلیم ہے کہ وہب اہل کتاب تھے اور بعد میں ایمان لے آئے تھے۔ یہ بات زیادہ صحیح ہے کہ وہ مسلمان ہی پیدا ہوئے اور واقدی کا اشارہ شاید ان کی طرف نہیں بلکہ ان کے باپ کی طرف ہے جن کے بارے میں یہ احتمال ہے کہ انھوں نے ۱۰ھ میں اسلام قبول کیا۔

اس میں شک کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ وہب ۳۴ھ میں پیدا ہوئے[10]۔ یہ ان حالات سے بھی مطابقت رکھتا ہے جو اُن کی زندگی کے متعلق ہمیں معلوم ہیں۔ صنعاء کے قریب ایک جگہ ذِمار اُن کا مولد بتائی جاتی ہے۔ ان کے بھائیوں میں ہمّام، مَعقِل اور غیلان کا نام آتا ہے۔ الثعلبی[11] نے معاویہ اور وہب کے ایک مکالمے کا حوالہ دیا ہے۔

یہ بھی کہا گیا کہ خلیفہ الولید کو مسجد دمشق کی تعمیر کے وقت (۸۶ھ) پتھر کا ایک ٹکڑا ملا جس پر کسی اجنبی زبان میں کچھ کندہ تھا، اس نے پڑھوانے کے لیے وہب کے پاس بھیجا۔[112] وہب ایک زمانے تک اپنے وطن میں قاضی رہے۔ سماک بن الفضل[113] نے اس دور کا ایک قصہ بیان کیا ہے: "ہم عروہ بن محمد امیر یمن کے پاس[114] تھے۔ ان کے ساتھ وہب بیٹھے تھے۔ کچھ لوگ آئے اور انھوں نے عامل کی شکایت کی اور اس کے بارے میں بری رپورٹ دی۔ وہب نے عروہ کے ہاتھ سے ڈنڈا چھین کر عامل کے سر پر اس زور سے مارا کہ خون نکل آیا۔ اس پر عروہ ہنسے اور کہا "تم ابو عبداللہ ہمیں الزام دیتے تھے اور خود بھڑک گئے!" وہب نے کہا: "کیوں نہ بھڑکوں، ان سے تو خوابوں کا پیدا کرنے والا بھی ناراض ہے اور کہتا ہے (سورہ ۴۳ آیہ ۵۵): "فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ" (جب وہ ہمیں غضب دلاتے ہیں تو ہم ان سے انتقام لیتے ہیں) یہاں وہب نے خدا کو "خالق احلام" (خوابوں کا پیدا کرنے والا) کہا ہے، اس سے ظاہر ہے کہ وہ خوابوں کو بہت اہمیت دیتے تھے اور یہ بھی مشہور تھا کہ وہ سچے خواب دیکھتے ہیں۔ مگر آخر میں یہ بات جاتی رہی تھی۔[115] اور اُن کا خیال تھا کہ یہ قاضی کا عہدہ قبول کرنے کی وجہ سے ہوا۔ یہ صرف وہب ہی کا خیال نہیں ہے۔ بہت سے دیندار لوگوں کے بارے میں ہم پڑھتے ہیں کہ وہ سرکاری عہدے قبول کرنے کو ناپسند کرتے تھے ان کا خیال تھا کہ اس سے صفائے باطن جاتی رہتی ہے۔

ایک اور موقع پر وہب کو زاہدانہ زندگی بسر کرنے والا بتایا گیا ہے۔[116] کہا جاتا ہے کہ انھوں نے چالیس سال تک کسی جاندار کو گالی نہیں دی، بیس سال تک عشا اور فجر کے درمیان وضو نہیں کیا.... اور چالیس سال تک بستر پر نہیں سوئے"۔ کہتے ہیں ایک زمانے میں وہ عقیدۂ قدر کے قائل تھے[117] لیکن بعد میں اس سے رجوع کر لیا تھا کیوں کہ یہ وحی کے خلاف تھا۔

۱۰۰ھ میں وہ مکّہ میں موجود تھے۔[118] یہاں انھوں نے متعدد ممتاز فقیہوں سے ملاقات کی عمر کے بالکل آخری حصّے میں وہ قید کر دیے گئے تھے مگر اس کا سبب معلوم نہیں ہوتا۔[119] البتہ وہ دین کی خاطر اس قید و بند پر راضی تھے اور کہتے تھے: "خدا نے ہمارے لیے قید کا حکم دیا تو ہم نے

اس کی عبادت اور زیادہ کر دی"۔ بظاہر یہ قید یمن کے گورنر یوسف بن عمر الثقفی کے حکم سے تھی جو ۱۰۶ھ سے ۱۲۰ھ تک والی یمن رہا۔ کسی نامعلوم سبب سے اس نے ۱۱۰ھ میں وہب کے کوڑے لگوائے یہاں تک کہ وہ مر گئے۔[140]

وہب کو عام طور سے ثقہ راوی سمجھا گیا ہے۔ کہتے ہیں کہ انھوں نے ابن عباس، جابر اور ابوہریرہ وغیرہ سے روایت کی، مگر رُواۃ نے مدینہ کے دوسرے تابعین کے مقابلے میں ان سے بہت کم اخذ کیا ہے۔ امام بخاری نے ان سے ایک حدیث درج کی ہے جس کا سلسلۂ اسناد وہب نے اپنے بھائی ہمام کے واسطے سے ابوہریرہ تک پہنچایا ہے لیکن ادب عربی میں جو کثیر روایات وہب سے منسوب ہیں ان کا سلسلہ اسناد ہمیں شاذ و نادر ہی ملتا ہے۔[141]

وہب بعض باتوں میں مدنی اصحاب سے مختلف ہیں، مثلاً: وہ اہل کتاب کی احادیث پر خاص توجہ دیتے ہیں۔ وہب سے جو مغازی منسوب ہیں ان کا جائزہ لینے سے پہلے ہمیں اُن روایات کو جانچنا ہوگا جو دوسرے موضوعات سے متعلق انھوں نے چھوڑی ہیں۔ جن میں خاص طور سے تاریخ اہل کتاب کا موضوع ہے یا ان کے وطن (یمن) کی تاریخ ہے۔ اہل کتاب کی روایات سے وہب کی خصوصی دلچسپی کا حال اس بیان سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے ستّر یا بہتّر یا تہتّر یا بانوے صحائف سماوی کا مطالعہ کر رکھا تھا۔[142] ان دعووں کی تصدیق کرنا ضروری نہیں اس لیے کہ کتب مقدّسہ (صحف) کی یہ تعداد خود ہی بتا رہی ہے۔ لیکن اس میں تو شک نہیں کہ وہب نے اپنے ہم وطن یہودیوں اور عیسائیوں کے واسطے سے، جو یمن میں خاصی تعداد میں بستے تھے، اہل کتاب کے مذہبی صحیفوں سے اچھی واقفیت بہم پہنچائی تھی۔ وہب کے بیشتر اقوال یہودی اور مسیحی کتابوں کے مندرجات سے کلّی مطابقت رکھتے ہیں، البتہ کچھ اُن سے مختلف بھی ہیں۔ ان کے بیانات بقول ابن سعد[143] "احادیثِ انبیا کے علاوہ زاہدوں کے قصے اور بنی اسرائیل کے اخبار" پر مشتمل ہیں۔ یہ اقوال بعد کی نسلوں کو ان کے تلامذہ نے منتقل کیے جن میں سے کچھ اُن کے خاندانی افراد بھی تھے۔ وہب نے جو مواد جمع کیا تھا اسے خصوصیت سے ان

کے پوتے عبدالمنعم نے محفوظ رکھا اور آیندہ نسل تک پہنچایا۔ وہب کی "کتاب المبتدا" جسے الثعلبی نے اپنی تالیف عرائس المجالس میں عبدالمنعم کی روایت سے استعمال کیا ہے، الفہرست میں ان کی تالیف بتائی گئی ہے۔[124] "المبتدأ" سے مُبتدا ِخلق مراد ہے لیکن اس رسالے میں اہل کتاب کے اخبار کی بنیاد پر صرف نوع انسانی کے آغاز کی تاریخ ہی پیش نہیں کی گئی ہے بلکہ قصص الانبیاء یعنی قدیم رسالت کی تاریخ بھی موجود ہے۔[125]

قصص الانبیاء کی روایات میں خاص طور سے وہب ثقہ راویوں میں شمار ہوتے ہیں۔ مگر انھوں نے بقول ابن سعد اُن عُبّاد کی تاریخ بھی لکھی تھی جو نبوت کے مرتبے تک نہیں پہنچے اور جب حاجی خلیفہ وہب کی تالیف قصص الاخیار کا حوالہ دیتا ہے[126] تو اس سے شاید یہی عُبّاد مراد ہیں جن کا ذکر ابن سعد نے کیا ہے۔

حاجی خلیفہ نے وہب سے ایک اور "کتاب الاسرائیلیات" بھی منسوب کی ہے لیکن غالباً یہ قدیم زمانے میں اس نام سے مشہور نہیں تھی۔ مثلاً یاقوت اس کے بارے میں یوں کہتا ہے کہ "وہب نے پرانی کتابوں سے بہت کچھ نقل کیا ہے جو اسرائیلیات کے نام سے مشہور ہیں۔[127]" یعنی اس نے یہ لفظ وہب کے اسرائیلی مصادر کے لیے استعمال کیا ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ حاجی خلیفہ جسے 'کتاب الاسرائیلیات' کہتا ہے' وہ یہی "کتاب المبتدأ" ہے اور اسے بعد کے زمانے میں "اسرائیلیات" کہا گیا ہے۔ بہرحال متاخرین کی کتابوں میں وہب کی "اسرائیلیات" نامی کتاب کے بہت سے اقتباسات ملتے ہیں، مگر چونکہ اُن سے بہت سی غیر صحیح روایات بھی منسوب کر دی گئی ہیں اس لیے ان بیانات پر بہت کم اعتماد کیا جاسکتا ہے۔ پھر یہ اقتباسات اتنے کافی نہیں ہیں کہ ان کی مدد سے وہب کی مبیّنہ کتاب "اسرائیلیات" کی بازیافت ہوسکے۔ اگر اس نے فی الواقع اس نام سے کوئی کتاب لکھی تھی۔ بہرحال دی شوویں V. Chauvin نے اُسے جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔[128]

یہ طے ہے کہ وہب نے اپنی کتاب المبتدأ میں صرف یہودی مآخذ ہی استعمال نہیں کیے بلکہ مسیحی اخبار سے بھی استفادہ کیا ہے۔ چنانچہ ابن قتیبہ، الطبری، المسعودی اور الثعلبی کی متعدد روایات اسے ثابت کرتی ہیں۔ ان قدیم کتابوں میں وہب سے منسوب روایات اکثر

ایک دوسرے سے معارض ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا ہی سے ان اخبار میں طرح طرح کی تحریف اور اختلافِ نسخ شامل ہوتے رہے ہیں اور بعد میں آنے والے علماء نے اُن تمام قصص کی چھان بین نہیں کی ہے جو وہب سے منسوب ہیں اور جن کی اصلیت مشتبہ ہے۔

ابن قتیبہ نے اصلی "کتابِ پیدایش" اور وہب کے اخبار کے کچھ اختلافات ظاہر کیے ہیں مگر ابن ہشام کی روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہب نے "کتابِ مقدس" کا متن بڑی احتیاط سے استعمال کیا ہے۔ اس اختلاف کی توضیح میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ یا تو وہب کی جمع کردہ روایات کو بعد میں نشر کرنے والوں نے پیشہ ور قصہ گویوں کے انداز پر ڈھال کر بدل دیا ہے یا پھر وہب ہی نے یہ ترمیم کر دی ہوگی۔

وہب نے اپنی ایک خاص تالیف "کتاب الملوک المتوّجہ من حمیر و اخبارہم و غیر ذالک"[129] میں اپنے وطن (یمن) کی قدیم اُسطوری تاریخ لکھی ہے۔ یہ کتاب ہمیں دستیاب نہیں ہے لیکن بظاہر یہ وہی ہے جس سے ابن ہشام نے اپنی ہنوز غیر مطبوعہ[131] "کتاب التیجان" کا مقدمہ تیار کیا ہے۔ اپنی اس کتاب میں جس سے ابن ہشام نے فائدہ اٹھایا ہے، وہب نے اہل کتاب کے مصادر کو نوع انسانی کی آفرینش کی تاریخ بیان کرنے میں استعمال کیا ہے۔ وہ نہ صرف 'کتاب پیدایش' کے ناموں اور اعداد کے عبرانی متن کے مطابق حوالے دیتے ہیں بلکہ اس کے سریانی ترجمے کی غلطیوں کی نشان دہی بھی کرتے جاتے ہیں۔

وہب کی تالیف "فتوح" جس کا حاجی خلیفہ نے ذکر کیا ہے[132]، دوسرے مورخوں کے علم میں نہیں ہے مگر ابن سعد نے وہب کی تالیف "حکمت" کا نام لیا ہے[133]۔ اور ہسپانوی فہرست نگار ابوبکر محمد بن خیر[134] (متوفی ۵۷۵ھ) کو اس کتاب کے ایک نسخے کا علم تھا جس کی سند وہب کے بھتیجے عقیل تک پہنچتی ہے۔ اس نے اپنے چچا سے اخذ کیا تھا۔ اس تالیف میں حکیمانہ مقولے ہیں اسی طرح کی ایک تالیف "موعظہ" تھی جس کا حوالہ اسی ہسپانوی نے دیا ہے[135]۔ ابوبکر محمد ابن خیر نے وہب سے زبور کا ایک ترجمہ بھی منسوب کیا ہے جسے وہ "زبور داؤد ترجمہ وہب بن منبہ" کہتا ہے۔ اس بحث کی تکمیل کے لیے یہاں کتاب القدر کا تذکرہ بھی کر دینا چاہیے جسے بقول یاقوت وہب نے تصنیف کیا تھا[136]۔

وہب کی یہ ساری کتابیں جن کا اب تک ہم نے ذکر کیا ہے مغازی سے دور کا واسطہ بھی نہیں رکھتیں جو ہماری موجودہ بحث کا اصل موضوع ہے۔ لیکن اگر ہم مغازی کے مفہوم کو وسیع تر معنوں میں سمجھ لیں، جس کی ضرورت بھی ہے، اور جیسا کہ یہ اسلام کے قرونِ اولیٰ میں سمجھا بھی گیا ہے اور پھر رسول اللہؐ کی پوری حیاتِ مبارکہ پر اس کا اطلاق کریں تو وہب کی یہ سب کتابیں ہماری بحث کے دائرے میں آجاتی ہیں کیونکہ یہ سیرۃ کا دیباچہ ہیں اور آنحضرت سے قبل رسالت کی تاریخ بتاتی ہیں۔ حاجی خلیفہ نے وہب کے بارے میں لکھا ہے[137] کہ انھوں نے مغازی جمع کیے تھے مگر قدیم کتب سیرۃ میں کہیں بھی ان کا حوالہ رسول اللہ کی زندگی کے راویوں میں نہیں آتا ہے۔ پھر بھی حاجی خلیفہ کا بیان درست ہے۔ سی ایچ بیکر C. H. Becker[138] نے شوت رائنہارڈ Shott-Reinhardt کے ذخیرۂ اوراقِ بردی Papyri میں جو اب ہائیڈل برگ Heidelberg میں محفوظ ہے ایک مجموعہ دریافت کیا ہے جو بظاہر اسی "کتاب المغازی" کا حصہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ جزء ۲۲۸ھ میں گویا وہب کی وفات سے تقریباً سو سال بعد لکھا گیا ہے۔ اس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں:

"محمد بن بحر ابو طلحہ نے ہم سے بیان کیا، اس نے کہا کہ ہم سے عبدالمنعم نے اپنے باپ ابو الیاس سے اور انھوں نے وہب سے روایت کی ...."

یہ سند جو اس کتاب کے مشمولات کو وہب کی روایت ثابت کرتی ہے بار بار اس کے متن میں دہرائی گئی ہے۔ مگر وہب یہ کبھی بیان نہیں کرتے کہ انھوں نے اپنا مواد کن راویوں سے لیا ہے۔ ہائیڈلبرگ کا مخطوطہ اس امر کی تائید کرتا ہے جو ہمیں الطبری وغیرہ سے معلوم تھا کہ وہب عموماً "اسناد" کا استعمال نہیں کرتے تھے۔

یہ ہم پڑھ چکے ہیں کہ وہب کے پوتے عبدالمنعم[139] اپنے دادا کی کتابوں کی روایت اپنے باپ اور وہب کے داماد ادریس سے کرتے ہیں[140]۔ لیکن ادریس نے براہ راست وہب سے کچھ روایت نہیں کیا ہے بلکہ وہ ابو الیاس کے طریق سے کہتے ہیں[141] جنھوں نے بقول ابو بکر محمد بن خیر وہب کی "موعظۃ" کی روایت بھی کی ہے۔

ہائیڈلبرگ کا بردیہ ظاہر کرتا ہے کہ وہب نے 'مغازی' کو محدود معنوں میں استعمال

نہیں کیا ہے چنانچہ اس میں عقبۂ کبریٰ کی تاریخ بھی موجود ہے، دارالندوہ میں قریش کی میٹنگ کا حال بھی ہے، ہجرت کی تیاریوں کا ذکر ہے پھر خود ہجرت کا بیان ہے، رسول اللہؐ کے مدینہ پہنچنے اور غزوہ بنو خیثمہ کی روداد بھی ہے۔ اگرہمیں اِن اوراقِ بَردی سے کوئی ایسی نئی معلومات حاصل نہیں ہوتی جو سیرۃ اور مغازی کی بعد میں لکھی جانے والی مکمل کتابوں میں نہیں ہے تو اس سے یہ اہم نکتہ ثابت ہوتا ہے کہ ۱۰۰ھ میں یا اس سے بھی پہلے سیرۃ اور مغازی اسی طرح بیان ہوتے تھے جیسے وہ بعد کی تصنیفات میں ضبط ہوئے ہیں۔

کتب متاخرین سے وہب ان امور میں نمایاں ہیں کہ وہ اپنے رواۃ کا نام نہیں لیتے اگرچہ اُن سے بالالتزام اخذ کرتے ہیں، یا نثری قصّے میں قصیدے اور اشعار شامل کر دیتے ہیں جنھیں اُن حوادث میں حصہ لینے والوں یا اُن کے معاصروں سے منسوب کرتے ہیں، اور یہی قدیم زمانے سے عرب کے قصہ گویوں کی عادت رہی ہے۔

(باقی)

حوالہ جات:

۱۔ گولڈ تسیہر نے اس موضوع پر کچھ مواد اکٹھا کیا ہے۔ دیکھو:

Goldzieher : Muhammadanische Studien. Volume II p. 9

(اب اس کا انگریزی ترجمہ بھی شائع ہوگیا ہے۔ فاروقی)

نیز **Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft Vol. 71 p. 439**

(یعنی جرمن مستشرقین کی جماعت کا مجلّہ۔ جلد ۷۱۔ ص ۴۳۹)

(لیکن یہ خیال درست نہیں۔ تدوین حدیث کے موضوع پر مولانا مناظر احسن گیلانی مرحوم کی کتاب کے علاوہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ کا مرتبہ رسالہ "صحیفہ ہمام بن منبہ" طبع حیدر آباد ۱۹۵۱ء بھی ملاحظہ ہو۔ فاروقی)

۲۔ الطبری ۱/۳۰۵۶

۳۔ " ۱/۳۱۰۴

۴۔ " ۱/۳۱۲۶

۵- الطبری ۲/ ۸۲۳

۶- ابن سعد ۵ : ۱۱۲

۷- الطبری ۲ : ۱۱۲۷

۸- الطبری ۲ : ۹۴۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۵، ۱۰۳۹، ۱۰۴۶، ۱۰۸۵

۹- الاغانی ۳ : ۱۰۷

۱۰- الطبری ۳ : ۲۳۳۹ ، ابن سعد ۵ : ۱۱۳

۱۱- ابن سعد ۵ : ۱۱۳

۱۲- البلاذری : الفتوح ۴۷۰

۱۳- الواقدی (ترجمہ و لھوزن) ۲۸۸

۱۴- النودی ۱۲۵، ابن حجر: تہذیب ۱ : ۹۷

۱۵- ابن حجر: تہذیب ۱ : ۹۷

۱۶- ایضاً ۱ : ۹۷

۱۷- ابن سعد نے ابان کا ذکر سیرۃ کے موضوع سے ہٹ کر کیا ہے جہاں حضرت عمر کے آخری کلمات کا بیان ہے جنھیں ابان نے اپنے باپ سے سنا تھا۔ ابن قتیبہ (کتاب الشعر والشعراء) کہتا ہے کہ یہ اس خبر کے راوی ہیں کہ رسول اللہ نے کعب بن زہیر کو اپنی چادر عطا فرمائی تھی جسے معاویہ نے خرید لیا تھا اور اسے اموی خلفا خاص موقعوں پر اوڑھتے تھے۔

۱۸- ابن سعد ۴ : ۲۹ ، الطبری ۱ : ۱۳۴۱

۱۹- فیوک Fück : محمد بن اسحاق ۸، ۲۷۔

۲۰- ابن سعد ۵ : ۱۵۶

۲۱- ابن سعد ۵ ۔ ۱۸۵

۲۲- الطبری ۲ : ۱۳۰۵

۲۳- ایضاً ۲ : ۱۳۴۶

۲۴- کتاب الاغانی ۸ : ۹۲ - ۱۰۱

۲۵- طبقات ۵ : ۱۸۵

۲۶- الاغانی ۸ : ۹۶ یہ سات گواہ ہیں : ابوبکر بن عبدالرحمن، القاسم بن محمد، عروۃ بن الزبیر، سعید بن المسیب، سلیمان بن یسار، خارجہ بن زید اور خود عبیداللہ

۲۷- الاغانی ۱ : ۵۰

۲۸۔ الاغانی ۴ : ۱۶۳

۲۹۔ " ۱۷ : ۱۲۰

۳۰۔ الطبری ۱ : ۳۱۳ا

۳۱۔ الاغانی ۲۱ : ۹۲

۳۲۔ البلاذری : الانساب (مرتبہ اہلوردٖ) ۲۰۹

۳۳ البلاذری : الانساب ۶۳

۳۴۔ الاغانی ۶ : ۵۹ ابن خیثمہ کا قول ہے (ابن حجر : تہذیب ۷ : ۱۸۴) کہ یوم جمل کے موقع پر عروہ تیرہ سال کے تھے۔ اس لحاظ سے ان کا سنہ ولادت ۲۳ھ ہوا۔

۳۵۔ ابن سعد ۵ : ۱۳۳ ، الطبری ۱ : ۳۱۰۲ تا ۳۱۱۳

۳۶۔ الطبری ۲ : ۸۲ نیز **Laumer : Etudes sur le regne de Muawiya Ier 3:218 seq.**

(یعنی معاویہ اول کے عہدِ حکومت کا تاریخی مطالعہ جلد ۳ ص ۲۱۸ و بعدہ)

۳۷۔ قبیصہ بن ذؤیب الخزاعی

۳۸۔ البلاذری : الانساب ۲۵۷

۳۹۔ ابن خلکان : الوفیات طبعۃ بولاق ۱ : ۳۹۹

۴۰۔ البلاذری : الفتوح (تحقیق دی غویہ) ۲۱۷

۴۱۔ الجمحی : طبقات الشعراء (تحقیق ہال) ۳۵

۴۲۔ الاغانی : ۱۴ : ۱۶۸

۴۳۔ البلاذری : الانساب : ۴۷

۴۴۔ الواقدی بحوالہ البلاذری : الانساب ۶۵ ، ۶۱ ، امیر بن حفص کی روایت ۶۳ السدفی عن عبداللہ بن سعید ۶۲

۴۵۔ عبداللہ بن الزبیر کی کنیت ہے، اس کے استعمال پر الحجاج کے اعتراض کا حوالہ اوپر آچکا ہے۔

۴۶۔ قوسین کی عبارت انگریزی مضمون میں نہیں ہے، بلاذری نے انساب الاشراف میں لکھی ہے جسے نصّار نے عربی متن کو اپنے ترجمے میں شامل کرلیا ہے۔ ہم نے اس کا بھی ترجمہ کر دیا۔ (نثار)

۴۷۔ الاغانی ۱۶ : ۴۵

۴۸ - ابن قتیبہ : المعارف ۱۱۴ - عروہ کی وفات ۹۴ھ میں ہوئی۔
۴۹ - الاغانی ۴ : ۱۱۹
۵۰ - الاغانی ۱۶ : ۴۵ (طبع بولاق)
۵۱ - ابن قتیبہ : المعارف ۱۱۴، ابن خلکان ۱ : ۵۶۸، الذہبی : تہذیب ۵، عروہ ایضاً
۵۲ - ابن الماجشون فی کتاب الاغانی ۱۲ : ۴۶
۵۳ - الطبری ۲ : ۱۱۸۳ (احکام شریعت میں مشورہ طلب کرنے کے لیے بلایا تھا۔)
۵۴ - ابن سعد ۳ (الف) : ۸۲
۵۵ - الأغانی ۸ : ۹۳
۵۶ - المبرّد : الکامل ۴۴۴
۵۷ - ابن سعد ۵ : ۱۳۵
۵۸ - العقیق میں ایک کنواں بھی "بئر عروہ" کے نام سے مشہور تھا۔ دیکھو: معجم البلدان ۱: ۴۳۳ ابن قتیبہ: المعارف ۱۱۴
۵۹ - ابن سعد ۵ : ۱۳۵، ابن قتیبہ : المعارف ۱۱۴، البخاری : تاریخ
۶۰ - ابن قتیبہ : المعارف ۱۴۴
۶۱ - الطبری ۱ : ۱۷۶۵
۶۲ - ابن سعد ۵ : ۱۳۳
۶۳ - الذہبی : تہذیب (تحقیق Fischer) ان رجال کے تراجم جن سے ابن اسحٰق نے روایت کی۔
۶۴ - ابن سعد ۵ : ۱۶۷
۶۵ - ایضاً ۵ : ۱۷۴
۶۶ - ایضاً ۵ : ۱۷۴
۶۷ - ایضاً ۵ : ۱۷۳
۶۸ - الطبری ۱ : ۱۱۸۰
۶۹ - ایضاً ۱ : ۱۲۲۴
۷۰ - ایضاً ۱ : ۱۲۳۴
۷۱ - آیۃ یہ ہے : "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير" (القرآن ۸ : ۳۹)

۷۲۔ الطبری ۱ : ۱۲۸۴

۷۳۔ ایضاً ۱ : ۱۲۳۴

۷۴۔ ایضاً ۱ : ۱۶۵۴

۷۵۔ ایضاً ۱ : ۱۶۳۶

۷۶۔ ایضاً ۱ : ۱۶۷۰

۷۷۔ ایضاً ۱ : ۱۷۷۰

۷۸۔ ایضاً ۳ : ۲۴۵۸

۷۹۔ ابن ہشام ۳ : ۳۴۰، الطبری : تفسیر ۸ : ۴۲

۸۰۔ آیہ کریمہ یہ ہے : یاأیہاالذین آمنوا اذاجاءکم المومنات مہاجرات فامتحنوھن، اللہ أعلم بایمانہن، فان علمتموھن مومنات فلا ترجعوھن الی الکفار، لاھن حل لہم لاھم یحلون لہن، وآتوھم ما انفقوا؛ ولاجناح علیکم ان تنکحوھن، اذا آتیتموھن اجورھن، ولاتمسکوا بعصم الکوافر، واسئلوا ما انفقتم ولیسئلوا ما انفقوا، ذلکم حکم اللہ یحکم بینکم واللہ علیم حکیم۔ (القرآن ۶۰ : ۱۰)

۸۱۔ دیکھو : حاجی خلیفہ

۸۲۔ الطبری ۱ : ۱۲۳۵

۸۳۔ ایضاً ۱ : ۱۲۳۷، ۱۲۸۸، ۱۶۳۵

۸۴۔ ابن سعد ۵ : ۱۳۳

۸۵۔ ابن حجر : تہذیب ۷ : ۱۸۲

۸۶۔ ایضاً ۷ : ۱۸۳

۸۷۔ البلاذری : فتوح ۱۷۹

۸۸۔ ذہبی بحوالہ **Fischer : Biographien**

۸۹۔ الاغانی ۴ : ۱۱۹

۹۰۔ ایضاً ۱ : ۶۴

۹۱۔ ایضاً ۴ : ۱۵

۹۲۔ المبرد : الکامل ۳۵۷

۹۳- الاغانی ۱۳ : ۱۰۵ وبعد

۹۴- ایضاً ۱۰ : ۶۰

۹۵- الطبری ۱ : ۲۳۴۸، الاغانی ۳ : ۱۵

۹۶- ابن حجر: تہذیب ۴ : ۳۲۱ ومابعد

۹۷- ایضاً ۴ : ۳۲۱

۹۸- ابن سعد ۵ : ۲۲۸، ابن حجر ۴ : ۳۲۱، الذہبی (تحقیق فلیشر) نیز مجلہ جماعۃ مستشرقین جرمنی ۴۴ : ۱۲ Z.D.M.G. XLIV, 12

۹۹- یاقوت: معجم البلدان ۱ : ۲۶۹

۱۰۰- ابن حجر ۱۰ : ۳۶۱ (ابن حجر نے یہ خبر اس طرح بیان کی ہے: شرحبیل ابوسعد مغازی کے عالم تھے۔ ان پر الزام لگایا گیا کہ جن لوگوں نے غزوہ بدر میں شرکت نہیں کی تھی یہ انھیں بھی شامل کر دیتے ہیں یا جو اُحد میں موجود نہیں تھے انھیں وہاں مقتول بتا دیتے ہیں۔ چونکہ یہ مفلس تھے اس لیے ان کا اعتبار جاتا رہا تھا۔ موسیٰ بن عقبہ نے جب سُنا تو کہا کہ لوگ اس شخص پر زیادتی کرتے ہیں جو بڑھاپے میں گھسٹ رہا ہے۔ انھوں نے شہدائے بدر و احد کے نام رجسٹر میں درج کر لیے اسی طرح مہاجرین حبشہ و مدینہ کو بھی لکھ لیا" اس خبر سے صاف ظاہر ہے کہ رجسٹر میں درج کرنے والے موسیٰ بن عقبہ تھے نہ کہ شُرحبیل بن سعد جیسا کہ جوزف ہورووتس نے سمجھا ہے۔ حسین نصار)

۱۰۱- ابن حجر ۴ : ۳۲۱

۱۰۲- ابن سعد ۵ : ۲۲۸

۱۰۳- ابن حجر ۴ : ۳۲۱

۱۰۴- الذہبی : ۴۳۷

۱۰۵- ابن حجر ۴ : ۳۲۱

۱۰۶- ابن سعد ۱ : ۱۶۰

۱۰۷- وہب کے لیے دیکھو:

Lidzbarski : De Legendis quae Dicuntur Propheticis

۱۰۸- الطبری ۱ : ۱۷۶۳

۱۰۹- ایضاً ۱ : ۱۷۶۳

۱۱۰- ابن حجر ۱۱ : ۱۶۸

۱۱۱- مصنف کتاب عرائس المجالس فی قصص الانبیاء

۱۱۲- المسعودی : مروج الذہب ۲ : ۱۱۹ (طبع بولاق)

۱۱۳- الذہبی (تحقیق فیشر) : ۴۴۰

۱۱۴- ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یمن کے اس گورنر کا تذکرہ دوسری کتابوں میں نہیں ہے۔ ان کی گورنری کا زمانہ ۵۵ھ سے ۷۴ھ کے درمیان کسی وقت ہوگا جس عہد کے یمنی عالموں کے نام پردۂ خفا میں ہیں۔

۱۱۵- الذہبی : ۴۴۰

۱۱۶- ایضاً : ۴۳۹ ' ابن سعد ۵ : ۳۹۶

۱۱۷- یاقوت : معجم الادباء ۷ : ۲۳۲ ' الذہبی : ۴۴۰

۱۱۸- الذہبی : ۴۴۰

۱۱۹- ایضاً : ۴۴۲

۱۲۰- الذہبی : ۴۴۲ ' ابن حجر ۱۱ : ۱۶۸ وہب کا سنہ وفات معلوم کرنے کے لیے دیکھو معجم الادباء ۷ : ۲۳۲ و ابن سعد ۵ : ۳۹۶

۱۲۱- باستثناء الطبری ۱ : ۴۱۶

۱۲۲- ابن سعد ۵ : ۳۹۶ - لزبرسکی ۴۴ وبعد

۱۲۳- ابن سعد ۷ : ۹۷

۱۲۴- ابن ندیم : الفہرست ۹۴

۱۲۵- دیکھو ابن قتیبہ : کتاب المعارف ۴ - جس میں "مبتدأ الخلق وقصص الانبیاء" کو فنون المعارف میں سے پہلا "فن" ظاہر کیا گیا ہے۔

۱۲۶- نمبر ۹۴۳۶

۱۲۷- معجم الادباء ۷ : ۲۳۲

۱۲۸- نسخۂ مصریہ من الف لیلۃ ولیلۃ : ۵۷

La Recencion Egyptienne des mille et une nuits 57 F

۱۲۹- یاقوت : معجم الادباء ۷ : ۲۳۲

۱۳۰- لزبرسکی : ۸ **Lidzbarski : 8**

۱۳۱۔ "کتاب الملوک المتوجہ من حمیر" اور "کتاب التیجان" دونوں دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن سے چھپ گئی ہیں۔ انھیں علماء کی ایک جماعت نے مستشرق کرنکوف کے مشورے سے ترتیب دیا ہے۔ موخر الذکر نے اسلامک کلچر (۱۹۲۸ء) میں اس پر ایک طویل مقالہ بھی لکھا تھا۔ (مترجم)

۱۳۲۔ نمبر ۸۹۳۲

۱۳۳۔ ابن سعد ۷ : ۹۷ جہاں وہب کے پوتے کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ وہب کی کتابوں اور "حکمت" کے پڑھنے والے تھے۔

۱۳۴- Bibliotheca Arab—Hispana IX 129

۱۳۵- Bibliotheca Arab-Hispana Vol. IX p. 294

۱۳۶۔ معجم الادباء ۷ : ۲۳۲۔ ابن حجر ۹ : ۱۶۸

۱۳۷۔ رستم ۱۲۴۶۴

۱۳۸- Papyri Schott-Reinhart No. 8

۱۳۹۔ ابن سعد ۷ : ۱ : ۹۷۔ ابن قتیبہ : معارف ۲۶۱۔ فہرست : ۹۴

۱۴۰۔ "عبد المنعم بن ادریس بن سنان بن ابنۃ وہب"۔ وہب کی دختر کے شوہر ادریس نہیں تھے جیسا کہ جوزف ہورووتس نے لکھا ہے بلکہ صحیح صورت وہ ہے جو ہم نے اوپر لکھی یعنی ادریس کے باپ سنان وہب کے نواسے تھے۔ ابو الیاس غالباً ان کی کنیت ہے (فاروقی)

۱۴۱۔ مجھے کتب رجال میں ابو الیاس کے بارے میں کچھ نہیں ملا۔ وہب کے داماد ادریس بن سنان کی کنیت بھی ابو الیاس ہے۔ مگر ہائیڈل برگ کے اوراق بردی میں عام طور سے یوں ملتا ہے: "عبد المنعم عن ابیہ عن ابی الیاس"۔ (ج۔ ھ)

عبد المنعم کے باپ ابو الیاس کا ترجمہ دیکھیے ابن حجر : تہذیب التہذیب ۱ : ۱۹۴' بظاہر ہائیڈل برگ کے بردیہ کی عبارت محرّف ہے اور اس میں ایک "عن" زائد ہے۔ (مترجم)

ہندوستانی مسلمانوں کے مذہبی مدارس

صورتِ حال کا ایک تجزیہ

(۲)

ڈاکٹر مشیر الحق

۶

مدرسہ کا پرائمری شعبہ عام طور سے غیر اقامتی ہوتا ہے۔ اس شعبہ میں طلبہ کو صرف یہ سہولت دی جاتی ہے کہ ان سے تعلیمی فیس نہیں لی جاتی۔ دوسرے ضروری اخراجات (مستثنیٰ صورتوں کو چھوڑ کر) والدین یا سرپرستوں کے سر ہوتے ہیں۔ عربی شعبہ میں جو اقامتی ہوتا ہے صورت حال بالکل مختلف ہے۔ یہاں نہ صرف تعلیمی فیس ہر طالب علم کی معاف ہوتی ہے بلکہ نصابی کتابیں بھی مدرسے کی لائبریری سے ہر طالب علم کو بغیر کسی معاوضہ کے مل سکتی ہیں۔ علاوہ ازیں دارالاقامہ میں قیام کرنے والے طلبہ کی بہت بڑی اکثریت کے مفت قیام وطعام کی ذمہ داری بھی مدرسے کے ذمے ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں امت مسلمہ طلبہ کے قیام وطعام پر جو رقم عام طور سے خرچ کرتی ہے اس کا اندازہ لگانے کے لیے حسب ذیل گوشوارے پر ایک نظر ڈالیے۔[9]

جدول نمبر ۷

یوپی اور بہار میں بلامعاوضہ قیام وطعام کی سہولتیں حاصل کرنے والے طلبہ کی تعداد

(۱۹۶۷ — ۱۹۶۸)

طلبہ	یوپی	بہار	میزان
۱۔ عربی شعبہ کے کل طلبہ کی تعداد	۷,۰۳۹	۷,۹۵۸	۱۴,۹۹۷
۲۔ بلامعاوضہ قیام وطعام کی سہولت حاصل کرنے والے طلبہ	۶,۶۸۰	۶,۴۲۹	۱۳,۱۰۹
۳۔ باقی طلبہ	۳۵۹	۱,۵۲۹	۱,۸۸۸

ضروری نہیں ہے کہ شق نمبر ۳ میں جو طلبہ دکھائے گئے ہیں انھوں نے خود اپنے خرچ پر تعلیم حاصل کی ہو۔ کیونکہ عام طور سے وہ طلبہ جنھیں مدرسے کے بورڈنگ ہاؤس میں جگہ نہیں ملتی، قریب کی مسجدوں میں قیام کرتے ہیں اور ان کی کفالت کی ذمہ داری اہل محلہ پر ہوتی ہے۔

جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے مدرسے کے شعبۂ عربی کو گورنمنٹ سے کسی قسم کی مالی امداد نہیں ملتی۔ مدرسے کا کل خرچ مسلمانوں کی جیب سے پورا کیا جاتا ہے۔ چندہ اکٹھا کرنے کے لیے مدرسے کی طرف سے باتنخواہ یا متعینہ کمیشن پر کام کرنے والے سفراء گاؤں گاؤں گشت کرتے رہتے ہیں۔ بعض اہم مدارس ایسے بھی ہیں جنھیں مقامی چندوں کے علاوہ غیر ملکوں میں بسے ہوئے ہندوستانی یا غیر ہندوستانی مسلمانوں سے بھی مالی امداد ملتی ہے۔ ۱۹۶۷-۱۹۶۸ء میں یوپی اور بہار کے مدرسوں پر جو رقم خرچ کی گئی ہے اس کا اندازہ حسب ذیل گوشوارہ سے ہوتا ہے:

جدول نمبر ۸

یوپی اور بہار میں ۱۹۶۷ - ۱۹۶۸ کے دوران مذہبی تعلیم پر خرچ ہونے والی رقم

ریاست	تعداد مدارس	کل بجٹ (روپوں میں)
یوپی	۱۷۰	۴۱,۹۱,۹۲۴/-
بہار	۱۸۶	۲۵,۹۳,۶۵۶/-
میزان	۳۵۶	۶۷,۲۵,۵۸۰/-

مدارس عام طور سے اپنے سالانہ بجٹ کا تقریباً چوتھائی حصہ طلبہ کے قیام وطعام پر خرچ کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم اس سلسلے میں دارالعلوم دیوبند کی طرف سے شائع کردہ حسب ذیل اعداد وشمار کو پیش کر سکتے ہیں[11]۔

جدول نمبر ۹

دارالعلوم دیوبند میں ۶۸-۱۹۶۹ء کے تعلیمی سال میں طلبہ کے قیام وطعام پر خرچ شدہ رقم

مدات	رقم (روپیوں میں)
۱- ۹۰۹ طلبہ پر کھانے کا خرچ	-/۲،۱۶،۴۷۷
۲- ۱۰۰ طالب علموں کو کھانے کے بدلے نقد وظیفہ	-/۲۹،۰۰۰
۳- ۴۸۸ طالب علموں کو کپڑے اور جوتے کے لیے وظیفہ	-/۲۴،۴۳۷
۴- ۳۷۵ طلبہ کو ۴ روپے ماہوار کے حساب سے بالائی اخراجات کے لیے جیب خرچ	-/۱۸،۰۰۰
۵- ۴۰۰ طالب علموں کے لیے کمبل اور لحاف وغیرہ	-/۷،۰۰۰
مدرسے کے کل بجٹ (۱۰ لاکھ ۲۷ ہزار ۶۱۱ روپے) میں سے طلبہ کے قیام وطعام پر خرچ ہونے والی رقموں کی میزان	-/۲،۹۴،۹۱۴

اسی طرح دارالعلوم ندوۃ العلما نے بھی ۶۸-۱۹۶۹ء کے مالی سال میں اپنے ۴ لاکھ ۱۶ ہزار ۸۳۷ روپے کے سالانہ بجٹ میں سے تقریباً ۹۰ ہزار روپے طلبہ کے قیام وطعام پر خرچ کیے تھے[12]۔ بجٹ کا باقی حصہ، اساتذہ اور کارکنان کی تنخواہوں، عمارتوں کی دیکھ بھال، کتابوں کی خریداری وغیرہ پر صرف کیا جاتا ہے۔

زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح عربی مدارس بھی تقسیم ہند کے اثرات کا شکار ہوئے تھے۔ ترکِ وطن اور دوسرے اسباب کی بنا پر تقریباً ہر مدرسے میں طلبہ کی تعداد پہلے کے مقابلے میں گھٹ گئی تھی۔ نیز ذرائع آمدنی پر بھی خاصا برا اثر پڑا تھا۔ لیکن یہ صورت حال زیادہ دنوں تک نہیں رہی۔ مدارس نے کچھ ہی دنوں میں حالات پر قابو پالیا اور اب یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ موجودہ ہندوستان میں عربی مدارس اپنے سالانہ بجٹ اور طلبہ کی تعداد

دونوں ہی لحاظ سے زمانۂ قبل تقسیم کے مقابلے میں بہت اچھی حالت میں ہیں۔ اپنے اس خیال کی تائید میں ہم نیچے ہندوستان کے دو مشہور مدارس' دارالعلوم دیوبند' اور دارالعلوم ندوۃ العلماء کے ۱۹۴۵ء سے ۱۹۷۰ء تک کے سالانہ بجٹ اور وہاں کے طلبہ کی تعداد کا ایک تقابلی گوشوارہ پیش کر رہے ہیں۔[۱۳]

جدول نمبر ۱۰

دارالعلوم دیوبند اور دارالعلوم ندوۃ العلماء میں ۱۹۴۵ سے ۱۹۷۱ء کے دوران طلبہ کی تعداد اور بجٹ میں سالانہ تدریجی ترقی :

سال	دیوبند		ندوۃ	
	تعداد طلبہ	سالانہ بجٹ	تعداد طلبہ	سالانہ بجٹ
		روپے		روپے
۱۹۴۵-۴۶	۱,۱۶۰	۳,۰۲,۷۲۰	۶۹	۳۴,۸۸۴
۱۹۴۶-۴۷	۸۶۶	۲,۶۹,۷۴۳	۱۱۵	دستیاب نہیں
۱۹۴۷-۴۸	۸۹۶	۲,۶۲,۵۸۳	۱۱۰	"
۱۹۴۸-۴۹	۸۴۷	۲,۷۱,۸۱۲	۱۰۰	۳۰,۳۳۲
۱۹۴۹-۵۰	۸۶۸	۲,۴۷,۷۶۰	۱۱۱	دستیاب نہیں
۱۹۵۰-۵۱	۸۶۹	دستیاب نہیں	۱۱۰	"
۱۹۵۱-۵۲	۹۲۰	۲,۶۲,۸۶۵	۱۰۷	"
۱۹۵۲-۵۳	۹۰۴	۳,۰۷,۳۰۲	۹۶	"
۱۹۵۳-۵۴	۱,۰۰۰	۲,۸۱,۵۹۹	۹۶	۳۶,۶۷۱
۱۹۵۴-۵۵	۹۹۵	۳,۷۰,۵۳۵	۹۹	۴۰,۵۲۸
۱۹۵۵-۵۶	۹۶۲	۴,۱۱,۳۷۹	۱۲۶	۴۵,۳۱۰
۱۹۵۶-۵۷	۱,۰۲۹	۴,۱۷,۱۱۷	۷۶	دستیاب نہیں
۱۹۵۷-۵۸	۱,۰۰۸	۴,۲۲,۲۴۴	۱۵۱	۵۷,۷۲۹
۱۹۵۸-۵۹	۱,۱۰۶	۴,۲۵,۳۱۲	۲۱۰	۹۸,۵۴۷

سال	دیوبند		ندوۃ	
	تعداد طلبہ	سالانہ بجٹ	تعداد طلبہ	سالانہ بجٹ
۱۹۵۹-۶۰	۱,۱۱۹	۶,۷۸,۶۶۹	۲۱۶	۱,۰۸,۹۷۶
۱۹۶۰-۶۱	۱,۱۲۴	۵,۰۳,۸۷۶	۳۰۷	۹۶,۳۸۱
۱۹۶۱-۶۲	۱,۱۵۷	۵,۲۲,۳۳۵	۳۲۷	۲,۷۷,۲۴۷
۱۹۶۲-۶۳	۱,۲۰۰	۵,۹۷,۱۲۵	۱۷۲	۲,۲۸,۸۰۶
۱۹۶۳-۶۴	۱,۱۷۶	۶,۲۹,۰۵۶	۳۷۷	۲,۴۸,۰۱۵
۱۹۶۴-۶۵	۱,۱۹۰	۶,۸۷,۲۲۶	۳۰۳	۱,۹۲,۱۲۵
۱۹۶۵-۶۶	۱,۰۱۰	۸,۰۸,۶۸۰	۳۶۶	۲,۶۳,۰۹۹
۱۹۶۶-۶۷	۱,۰۶۹	۹,۴۳,۳۶۴	۳۲۵	۴,۷۵,۵۷۱
۱۹۶۷-۶۸	۱,۱۲۶	۹,۰۷,۰۲۱	۳۰۸	۳,۶۰,۳۳۱
۱۹۶۸-۶۹	۱,۰۷۰	۱۰,۲۷,۶۱۱	۳۱۶	۳,۱۹,۲۸۰
۱۹۶۹-۷۰	۹۷۴	۱۱,۲۹,۴۷۷	۲۸۸	۳,۳۵,۷۳۷
۱۹۷۰-۷۱	۱,۰۰۵	۱۲,۲۷,۰۰۰	۲۷۳	۴,۲۲,۳۰۳

—— ۷ ——

۱۹ویں صدی کے آخر میں مدارس کے نصاب تعلیم میں اصلاح و ترمیم کی شدت سے ضرورت محسوس ہونے لگی۔ نصاب تعلیم کے ناقدوں میں ہم ایک نام علامہ شبلی نعمانی کا لے سکتے ہیں ان کا خیال تھا کہ اساتذہ متن کی تشریح پر ضرورت سے زیادہ زور دیتے ہیں، حالانکہ توجہ اس پر ہونی چاہیے کہ طالب علم کو علوم متعلقہ سے گہری واقفیت حاصل ہو جائے۔ علامہ شبلی کا خیال تھا کہ عربی زبان پر بھی کما حقہ توجہ نہیں دی جاتی اور نہ قرآنی علوم کی تعلیم کا کوئی خاص اہتمام کیا جاتا ہے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ منطق و فلسفہ جس شکل میں یونانیوں سے عربوں تک پہنچا تھا۔ بعینہ اسی طرح آج بھی مدرسوں میں اسے پڑھایا جاتا ہے اور اتنے دن گذر جانے کے باوجود ان مضامین میں کوئی ترقی نہیں ہوئی ہے۔[۱۱]

نصاب کی مذکورہ بالا خامیوں کے علاوہ یونی ورسٹیوں کے وجود میں آجانے کی وجہ سے ایک نئی مصیبت یہ پیدا ہوگئی تھی کہ مسلمانوں کے تعلیم یافتہ طبقے، جدید اور قدیم دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے تھے۔ قدیم نصاب تعلیم کو زمانے کے مطابق بنانے اور ان دونوں گروہوں کو ایک دوسرے سے قریب تر لانے کے لیے یہ طے کیا گیا کہ نصاب میں اس طرح تبدیلی کی جائے کہ وہ قدیم اور جدید دونوں کی خوبیوں کا حامل بن جائے۔ اس خیال کو عملی جامہ پہنانے کے لیے ۱۸۹۲ء میں مجلس ندوۃ العلماء کا قیام عمل میں آیا۔ اس مجلس کے تحت ۱۸۹۴ء میں دارالعلوم ندوۃ العلماء کی بنیاد پڑی۔

"لیکن اصلاح نصاب کے حامی علماء بھی اس سلسلے میں کوئی جراُت مندانہ قدم اٹھانے سے گریز کرتے رہے۔ جب ان پر دباؤ پڑتا تو وہ ندوۃ العلماء میں انگریزی اور دوسرے عصری مضامین پڑھانے کے لیے تیار ہو جاتے لیکن جہاں تک ممکن ہوسکتا اس خیال کو عملی جامہ پہنانے سے پہلوتہی کرتے۔ حد یہ ہے کہ ۱۹۰۵ء میں جب خود علامہ شبلی دارالعلوم ندوۃ العلماء کے معتمدِ تعلیم مقرر کیے گئے اور انھوں نے ندوہ میں انگریزی کی تعلیم کو رائج کرنے کے احکامات جاری کیے تو اربابِ ندوہ اس مسئلہ کو دو تین برس تک ٹال لے گئے۔ کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علماء کو رہ رہ کر یہ احساس ہوتا تھا کہ قوم کا جو روپیہ انھوں نے دینی تعلیم کے لیے اکھٹا کیا ہے اسے دنیاوی تعلیم پر خرچ کرنا مناسب نہیں ہے[۱۵]۔"

اس طرح خود دارالعلوم ندوۃ العلماء نے بھی، جو تحریک اصلاح نصاب کے نتیجے میں منصۂ شہود پر آیا تھا، کوئی خاص انقلابی قدم نہیں اٹھایا۔ اگرچہ وہاں پر نصاب میں بارہا تبدیلیاں کی گئیں لیکن ان سے خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہیں ہوا۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اربابِ مدارس مختلف مضامین میں پڑھائی جانے والی کتابوں کی تعداد میں کمی بیشی کرنے کو "اصلاحِ نصاب" سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مضامین میں تبدیلی کرنے کے بجائے کتابوں کی تعداد گھٹانے بڑھانے کو عام طور سے عربی مدارس میں اصلاح نصاب کہا جاتا ہے۔ بہرحال اتنی بات ندوہ کے حق میں ضرور کہی جا سکتی ہے کہ اگرچہ برائے نام ہی سہی، تاہم عربی مدارس میں انگریزی پڑھانے کی "بدعتِ حسنہ" وہیں سے شروع ہوئی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ ندوہ ہو یا کوئی دوسرا مدرسہ، جہاں کہیں بھی انگریزی زبان پڑھائی جاتی ہے وہاں پر اس کے ساتھ

کچھ "اچھوتوں" کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے۔

یہ بات بھی درست ہے کہ اصولاً آج کوئی بھی عالم اس سے اختلاف نہیں کرتا کہ نصاب کی اصلاح ہونی چاہیئے۔[16] لیکن عملاً صورتِ حال یہ ہے کہ تقریباً ہر مدرسے میں آج بھی درسِ نظامی ہی کسی نہ کسی شکل میں رائج ہے۔

موجودہ زمانے میں اصلاحِ نصاب کے حق میں پُرزور آواز اُٹھانے والوں میں مولانا آزاد بھی تھے جس وقت وہ الہلال اور البلاغ کے دور سے گذر رہے تھے اسی وقت سے انھوں نے اصلاحِ نصاب کی بات شروع کر دی تھی۔ انھیں اس بات کا یقین ہو چکا تھا کہ ان کے ہمعصر علماء کسی قسم کی تبدیلی نہیں لا سکیں گے، اس لیے وہ علماء کی ایک ایسی نئی نسل پیدا کرنا چاہتے تھے جو امّت مسلّمہ کے جمود کو توڑ سکے۔[17] اس کی خاطر انھوں نے کلکتہ میں نوجوان علماء کی تعلیم و تربیت کے لیے ایک ادارہ دارالارشاد کے نام سے ۱۹۱۴ میں قائم کیا۔[18] ان کا پروگرام یہ تھا کہ دارالارشاد میں یونی ورسٹیوں اور عربی مدارس کے چند نوجوان فارغ التحصیل طلبہ کو علی الترتیب علوم دینیہ اور علومِ عصریہ سے کماحقہ واقف کرانے کے لیے تعلیم کا انتظام کیا جائے۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ دارالارشاد کے طلبہ تفسیر کے بحرِ ذخار کی شناوری کے بغیر مستند احادیث نیز عربی زبان و ادب کے سلسلے میں نئی تحقیقات کی روشنی میں قرآن کے مفہوم کو سمجھ سکیں۔[19] لیکن اسی زمانے میں ان کی سیاسی مصروفیات اتنی بڑھ گئیں کہ وہ کام کو آگے نہ بڑھا سکے۔ دارالارشاد کے قیام کے چند ہی مہینوں کے اندر انھیں حکومت بنگال نے صوبہ بدر کر دیا۔ اس طرح دارالارشاد کا غنچہ کھلنے سے پہلے ہی مرجھا کر رہ گیا۔[20] بایں ہمہ مولانا آزاد کے دل سے اصلاح نصاب کا خیال آخر دم تک نہ نکل سکا۔ تحریکِ ترکِ موالات کے زمانے میں انھوں نے اپنے خیالات کو عملی جامہ پہنانے کے لیے کلکتہ میں ایک مدرسہ اسلامیہ کی بنیاد ڈالی، لیکن یہ ان کی بدقسمتی تھی کہ انھیں ایسے رفقا کبھی بھی میسّر نہ آسکے جو ان کی غیر موجودگی میں ان کے کاموں کو آگے بڑھا سکتے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مدرسہ اسلامیہ کلکتہ بھی تاریخ کا ایک ورق بن کر رہ گیا۔[21] اس کے بعد مولانا آزاد نے خود کوئی مدرسہ یا ادارہ قائم کرنے کی کوشش نہیں کی، لیکن انھیں جب بھی موقع ہاتھ آتا وہ علماء کو اصلاح نصاب کی اہمیت کی طرف متوجہ کرتے۔

۱۹۳۷ میں جب ہندوستان کے مختلف صوبوں میں کانگریس کی وزارتیں قائم ہوئیں تو مولانا آزاد نے ارباب ندوہ سے اصرار کیا کہ وہ ندوہ کو عصری جامعات کے معیار تک لانے کے لیے راضی ہو جائیں۔ ان کا خیال تھا کہ اگر ندوہ والے ان کی تجویز کو مان لیں تو وہ صوبے کی وزارت کو اس پر تیار کر لیں گے کہ اس تجربے میں جو کچھ خرچ ہو اُسے حکومت کے خزانے سے پورا کیا جائے۔ ابھی بات کسی منزل تک پہنچی بھی نہیں تھی کہ کانگریسی وزارتوں نے سیاسی اسباب کی بنا پر استعفیٰ دیدیا اور اصلاح ندوہ کی بات جہاں کی تہاں رہ گئی۔ ملک کے آزاد ہو جانے کے بعد جب مولانا وزیر تعلیم مقرر ہوئے تو انھوں نے پھر ارباب ندوہ کو اپنی تجویز یاد دلائی لیکن نتیجہ کچھ نہ نکلا کیونکہ ندوہ والوں کو یہ اندیشہ تھا کہ جب تک مولانا آزاد وزارت کی کرسی پر ہیں اس وقت تک تو ندوہ کے معاملات میں حکومت بے جا حد تک مداخلت نہ کر سکے گی لیکن ان کے بعد ارباب ندوہ بے بس ہوں گے اور حکومت جس نہج پر چاہے گی اُسے چلائے گی۔[۲۲]

اب کم و بیش تمام مدارس میں صورت حال یہ ہے کہ طلبہ ان مضامین کو جو ان کی روزمرّہ کی زندگی سے کوئی حقیقی واسطہ نہیں رکھتے، سالہا سال تک پڑھتے رہتے ہیں۔ عربی مدارس کے طلبہ کو تیار تو اس کے لیے کیا جاتا ہے کہ وہ آج کی "ماڈرن" اور بوقلموں سوسائٹی میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ادا کریں گے لیکن اس بات کی کوشش نہیں کی جاتی کہ انھیں ان علوم سے بھی واقف کرایا جائے جن کے ذریعہ وہ سوسائٹی میں اپنی جگہ بنا سکیں۔ اپنی تحریروں اور تقریروں میں علماء اس بات پر ہمیشہ زور دیتے ہیں کہ "مسلمانوں کو مغربی علوم اور سائنس پر اتنا عبور حاصل کرنا چاہیے کہ وہ ان کے ذریعے نبی آخر الزماں صلعم کے پیغام رسالت کو لوگوں تک پہنچا کر اپنے بارے میں 'خیر امت'، کے لقب کو صحیح ثابت کر سکیں۔[۲۳]" لیکن افسوس یہ ہے کہ علماء کی طرف سے اس اعلیٰ مقصد کو حاصل کرنے کی کوئی خاص جدوجہد نہیں کی جاتی۔ مدرسوں میں مغربی علوم اور سائنس کی تعلیم کا انتظام تو درکنار، ارباب مدرسہ اس بات کو بھی پسند نہیں کرتے کہ ان کے طلبہ ایسی غیر نصابی کتابوں کا مطالعہ کریں جو ان کے ذہنوں میں مدرسے کے مقاصد کے بارے میں سوالات پیدا کرنے کا باعث بنتی ہوں۔ طلبہ سے کہا جاتا ہے کہ :

(مطالعے کے لیے) اپنے اساتذہ سے مشورہ کیجیے۔ وقت بہت کم، کام بہت زیادہ، پڑھنے کا سامان بھی روز بروز بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ نہ ہر لکھی ہوئی اور نہ ہر چھپی ہوئی چیز پڑھنے کے قابل، اور نہ ہر رسالہ آپ کی میز پر آنے کے لائق۔ یہ علم کا، تہذیب کا، خیالات کا، اور مقاصد کا ایک حرم ہے، اس حرم میں انھیں چیزوں کو آنا چاہیے اور ان چیزوں کو آنے کی اجازت دینی چاہیے جو آپ کے مقاصد سے مطابقت رکھتی ہوں ... یہ میز کسی پبلک لائبریری کی میز نہیں ہے، یہ ایک درسگاہ کی میز ہے ... یہاں کی الماریوں میں کسی ایسی کتاب کو رہنے کا حق نہیں ہے جس کو ... ایک مرتبہ پڑھنے کے بعد انسان کئی کئی ہفتہ ذہنی انتشار میں مبتلا ہو، اور خیالات، مقاصد اور ان بنیادی تعلیمات سے کوئی اتفاق باقی نہ رہے جو اس درسگاہ کے بنیادی مقاصد میں داخل ہیں۔[۲۴]

نتیجتہً ناقدین یہ کہنے میں حق بجانب ہوتے ہیں کہ:

علما مستشرقین کے کاموں سے عملاً ناواقف ہوتے ہیں، اور اگر اتفاق سے مستشرقین کی کوئی چیز ان تک پہنچ بھی جاتی ہے تو تعصب اور دشمنی کے باعث وہ اس کی اہمیت سے کماحقہٗ واقف نہیں ہو پاتے۔ سائنس، فلسفہ، تاریخ اور تقابلی مطالعہ مذاہب کے میدان میں اس وقت تک جتنی ترقی ہو چکی ہے اس سے ہمارے علماء بالکل ناواقف ہیں۔ یہ لوگ عبرانی، ارامک، اتھوپک وغیرہ سامی زبانوں سے آشنا نہیں ہیں حالانکہ (قرآنی) لسانیات کے میدان میں ان زبانوں سے واقفیت کے بغیر ایک قدم بھی چلنا مشکل ہے۔ علاوہ ازیں مدرسوں میں جدید یورپین زبانوں مثلاً انگریزی، فرنچ، جرمن وغیرہ کی تعلیم کو بالکل غیر ضروری سمجھا جاتا ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ آج ہندوستان کے مدارس میں جو تعلیم دی جاتی ہے وہ ۲۰ ویں صدی کے معیارِ تعلیم کو ذہن میں رکھتے ہوئے بہت ہی ناقص ہوتی ہے۔ مدرسے کی سندوں کا کسی مغربی یونی ورسٹی کے شعبۂ دینیات کی ڈگریوں سے مقابلہ کرنا فضول ہے کیونکہ مدرسے کے فارغ التحصیل طلبہ کو دینیات سے متعلق اہم

مضامین مثلاً تاریخ مذاہب، تقابلی مطالعہ مذاہب، منطق وفلسفہ، نفسیات اور علوم مابعد الطبیعیاتی کی ہوا بھی نہیں لگتی۔[۲۵]

---- ۸ ----

اس موقع پر ہندوستان کے تعلیمی ڈھانچہ کی اس بوالعجبی کو بھی ضرور ذہن میں رکھنا چاہیے کہ یونیورسٹیوں میں داخلے کے لیے عربی مدارس کی سند فضیلت کو تو کوئی درجہ نہیں دیا جاتا لیکن اسی سند کو یونیورسٹیوں کے علوم مشرقیہ کے امتحانات پاس کرنے کے لیے، جس کے بعد طالب علموں پر یونیورسٹی کے دروازے کھل جاتے ہیں، کافی سے بھی زیادہ سمجھا جاتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ مدرسے کے طلبہ میں یونیورسٹیوں کے امتحانات فاضل، کامل وغیرہ کو وقت بچانے کی خاطر دوران تعلیم ہی میں پاس کر لینے کی خواہش بڑھتی جارہی ہے۔ چونکہ مدرسے کے قوانین کی رو سے ایسا کرنا ممنوع ہے اس لیے عموماً طلبہ خاموشی سے اور چھپ چھپا کر یونیورسٹی کے امتحانات علوم مشرقیہ میں بیٹھتے ہیں۔ ارباب مدرسہ کی نظروں میں یہ ایک ایسا جرم ہے جسے معاف نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اگر اس کی طرف سے وہ چشم پوشی کریں تو عربی مدارس ایک ایسا ہوسٹل بن کر رہ جائیں گے جہاں طلبہ مفت قیام وطعام کی سہولتوں سے مستفید ہوکر یونیورسٹیوں کے امتحانات پاس کرتے رہیں گے۔[۲۶] بعض لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر ایسا ہوجائے تو بُرا کیا ہے؟ لیکن سردست ہم اس بحث میں پڑنا نہیں چاہتے کیونکہ اس مضمون کا مقصد صرف صورت حال کی صحیح تصویر پیش کرنا ہے۔ اس وقت تو شکل یہ ہے کہ ارباب مدرسہ نہ صرف اپنے طالب علموں کو یونیورسٹی کے امتحانات میں شریک ہونے کی اجازت نہیں دیتے بلکہ وہ اس بات کو بھی دل سے ناپسند کرتے ہیں کہ ان کے یہاں کے فارغ التحصیل طلبہ یونیورسٹیوں میں اعلیٰ عصری تعلیم حاصل کرنے کے لیے داخلہ لیں۔ ظاہر ہے کہ فارغ التحصیل طلبہ پر تو مدرسہ کوئی پابندی عاید نہیں کرسکتا لیکن جو طلبہ زیر تعلیم ہوتے ہیں ان کے بارے میں اگر پتہ چل جاتا ہے کہ وہ یونیورسٹی کے امتحانات میں شرکت کر رہے ہیں تو ان کا نام مدرسہ سے فوراً خارج کردیا جاتا ہے۔ ایسے واقعات ماضی قریب میں اکثر مدارس میں پیش آچکے ہیں۔ کبھی کبھی اس کارروائی کے نتیجے میں ارباب مدرسہ کو طلبہ کی اسٹرائک کا بھی سامنا کرنا پڑا ہے۔ لیکن ہر ایسے موقع پر آخر میں طلبہ ہی کو جھکنا پڑا ہے کیونکہ مدرسے کی

تنظیم میں ارباب مدرسہ کو طلبہ کے مقابلے میں بے انتہا اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔[47]

مدرسہ اور یونیورسٹی دونوں سے سند حاصل کیے ہوئے لوگ ابھی اتنے کم ہیں کہ انھیں انگلیوں پر گنا جاسکتا ہے۔ ایسے لوگوں کا شمار مدرسے کی سند کے باوجود عام طور سے طبقۂ علماء میں نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ وہ یونیورسٹی میں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے بعد بھی اپنی شکل وصورت اور لباس سے "عالم" نظر آئیں چونکہ اس "دوآتشہ" تعلیم کے بعد طلبہ کی شکل وصورت، لباس اور رہن سہن کے معیار میں عموماً تبدیلی آجاتی ہے اس لیے اپنے تمام "علم وعمل" کے باوجود انھیں طبقۂ علما میں جگہ نہیں ملتی۔ بایں ہمہ اس نئے طبقہ میں روز بروز اضافہ ہوتا جارہا ہے اور نتیجتاً علما کی قدیم اور اس جدید نسل کے درمیان آہستہ آہستہ فاصلہ بڑھتا جارہا ہے۔ ابھی تک یہ نئی نسل قوم میں اپنے کو بحیثیت علما تسلیم نہیں کراسکی ہے لیکن حالات کو دیکھتے ہوئے یہ بات خارج از امکان نہیں کہی جاسکتی کہ اگر مدرسوں کے فارغ التحصیل طلبہ ارباب مدرسہ کے علی الرغم یونیورسٹیوں کی طرف جاتے رہے تو ایسے طلبہ کی یہ نئی نسل دیر سویر مسلم معاشرہ میں علماء کا درجہ حاصل کرنے میں کامیاب ہوجائے۔ جب تک ایسا نہیں ہوتا اس وقت تک مسلمانوں کی روایتی مذہبی تعلیم کے نظام میں کسی اہم تبدیلی کا امکان بظاہر بہت ہی کم ہے۔

حوالہ جات:

۹۔ ان جدولوں کو میں نے فہرست مدارس عربیہ دینیہ (کلکتہ، انجمن ندائے اسلام، ۱۹۶۹ء) میں دی گئی معلومات کی بنا پر مرتب کیا ہے۔ انجمن ندائے اسلام کلکتہ تقریباً ہر سال یو۔پی، بہار اور بنگال کے کچھ مدارس کی فہرست ان کے مختصر تعارف کے ساتھ ان لوگوں کی معلومات کے واسطے شائع کرتی رہتی ہے جو عربی مدارس کو چندہ دینا چاہتے ہیں۔ ۱۹۶۹ تک جو مدارس بند ہوچکے تھے ان کا ذکر اس فہرست میں نہیں ہے اور ایسے مدرسوں کی صحیح تعداد کا پتہ چلانے کے لیے میرے پاس پورے ذرائع نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ میں اپنی ذاتی معلومات کی بنا پر یہ کہہ سکتا ہوں کہ اس فہرست میں بھی یوپی اور بہار کے تمام موجودہ مدارس شامل نہیں ہیں کیونکہ چند ایسے مدارس جنھیں میں خود جانتا ہوں، اس فہرست میں مذکور نہیں ہیں۔

۱۰۔ ایضاً

۱۱۔ یہ اعداد وشمار مہتمم دارالعلوم دیوبند کی طرف سے شائع ہونے والے اس اخباری بیان سے حاصل کیے گئے ہیں

جو انھوں نے دارالعلوم دیوبند میں طلبہ کی اسٹرائک (۱۹۶۹) کے بعد اس غرض سے جاری کیا تھا کہ عوام کو پتہ چل سکے کہ دارالعلوم کا سالانہ بجٹ کس طرح مختلف مدوں میں خرچ کیا جاتا ہے (ملاحظہ ہو سہ روزہ "مدینہ" بجنور، ۹ر نومبر ۱۹۶۹ء)

۱۲ ۔ بحوالہ بیان، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، معتمد اعلیٰ، دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ (ملاحظہ ہو دارالعلوم ندوۃ العلماء سے شائع ہونے والا پندرہ روزہ رسالہ "تعمیرِ حیات" لکھنؤ، ۱۰ر نومبر ۱۹۶۹ء، ص ۱۹)

۱۳ ۔ یہ اعداد و شمار مصنف کو دارالعلوم دیوبند کے نائب مہتمم مولانا معراج الحق اور دارالعلوم ندوۃ العلماء کے استاد ادب عربی، مولانا محمد رابع ندوی کی وساطت سے دونوں دارالعلوموں کے دفاتر سے حاصل ہوئے ہیں۔ (اس موقع پر مصنف ان دونوں حضرات کا شکریہ ادا کرنے کے علاوہ یہ بات بھی واضح کر دینا ضروری سمجھتا ہے کہ اس مضمون میں پیش کیے گئے خیالات اور مختلف اعداد و شمار کی روشنی میں نکالے گئے نتائج کی پوری ذمہ داری صرف مصنف کے سر ہے، اس کے ہمدردوں اور دوستوں کا ان خیالات سے متفق ہونا قطعاً ضروری نہیں ہے)

۱۴ ۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو علامہ شبلی نعمانی؛ خطبات، اعظم گڑھ، دارالمصنفین، ۱۹۴۱ء، صفحات ۱۶ مسلسل۔ بحوالہ فیضی، اے ماڈرن اپروچ ٹو اسلام A Modern Approach to Islam بمبئی ۱۹۶۳ء، ص ۶۷۔

۱۵ ۔ ایم۔ مجیب، دی انڈین مسلمز The Indian Muslims لندن، ۱۹۶۶ء، ص ۴۰۹۔

۱۶ ۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی کا مضمون: "ہندوستان کے عربی مدارس اور ان کے نصاب تعلیم پر ایک نظر" (سہ ماہی اسلام اور عصر جدید، جلد ۲، نمبر ۱، جنوری ۱۹۷۰ء، صفحات ۳۳-۵۳)

۱۷ ۔ مولانا ابوالکلام آزاد، تبرکاتِ آزاد، مرتبہ غلام رسول مہر، لاہور، ۱۹۵۹ء، ص ۳۹۔

۱۸ ۔ مولانا ابوالکلام آزاد، ہفت روزہ "الہلال" کلکتہ، ۲۹ر جولائی ۱۹۱۴ء، صفحات ۵-۸۔

۱۹ ۔ تبرکاتِ آزاد (ملاحظہ ہو نوٹ نمبر ۱۷)، صفحات ۱۳۳-۱۳۴۔

۲۰ ۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مصنف کی انگریزی کتاب "مسلم پالیٹکس اِن ماڈرن انڈیا" Muslim Politics in Modern India میرٹھ، ۱۹۷۰ء، آٹھواں باب۔

۲۱ ۔ عبدالرزاق ملیح آبادی، ذکرِ آزاد۔ کلکتہ، ۱۹۶۰ء، ص ۴۴ مسلسل۔

۲۲ ۔ ملاحظہ ہو مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی کا مضمون "مولانا آزاد کی ایک آرزو" (ماہوار جامعہ، نئی دہلی، اپریل ۱۹۶۳ء)

۲۳ ۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی انگریزی کتاب، ویسٹرن سویلیزیشن — اسلام اینڈ مسلمز،

(اصل کتاب اردو میں شائع ہوئی تھی جس کا انگریزی ترجمہ ڈاکٹر محمد آصف قدوائی نے کیا ہے)، لکھنؤ، ۱۹۶۹، ص ۱۹۶۔

۲۴ ۔ دارالعلوم ندوۃ العلماء کے طلبہ کے سامنے وہاں کے مہتمم اعلیٰ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی ایک تقریر سے (ملاحظہ ہو، پندرہ روزہ تعمیرِ حیات، لکھنؤ، ۱۰ رمئی ۱۹۶۹، ص ۱۲)

۲۵ ۔ آصف فیضی، (کتاب کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو نوٹ نمبر ۱۲)، صفحات ۶۸، ۶۹۔

۲۶ ۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، تعمیرِ حیات، لکھنؤ، ۱۰ رجولائی ۱۹۷۰ء، ص ۴

۲۷ ۔ اسی قسم کی ایک اسٹرائک کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو پندرہ روزہ تعمیرِ حیات، لکھنؤ، ۱۰ رجولائی ۱۹۷۰ء (نیز آگے پیچھے کے دو ایک نمبر)

تبصرہ

مولانا عبدالسلام قدوائی

احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت

تالیف: مولانا محمد تقی امینی ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ضخامت: ۳۲۸ صفحات تقطیع: متوسط قیمت: مجلد نو روپیہ، غیر مجلد آٹھ روپے

ملنے کا پتہ: ندوۃ المصنفین، اردو بازار، جامع مسجد، دہلی

اسلام کا دعویٰ ہے کہ وہ آخری مذہب ہے اس کے بعد نہ کوئی اور پیغمبر آئے گا نہ کوئی کتاب نازل ہوگی۔ قیامت تک قرآن ہی سارے عالم کے لیے دستور العمل رہے گا اور خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر و تشریح کی روشنی میں نوع انسانی کے لیے قوانین و ضوابط بنائے جائیں گے۔ لیکن بقولِ مصنف:

"معاشرہ کی حالت ہمیشہ یکساں نہیں رہتی بلکہ اس میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے تبدیلی کبھی معمولی ہوتی ہے اور کبھی ہمہ گیر۔"

جب یہ صورتِ حال ہے تو قوانین و ضوابط میں بھی حالات کے مطابق تبدیلی ناگزیر ہے

کیوں کہ "معاشرہ شریعت (قانون) سازی کی بنیاد ہے اور احوال و مصالح عمارت تعمیر کرنے کے سامان ہیں جب معاشرہ میں تبدیلی ہوگی تو لازمی طور سے احکام شرعیہ کی شکل و صورت بدلے گی اور جب احوال و مصالح باقی نہ رہیں گے تو ان سے بنی ہوئی عمارت بھی ختم ہو جائے گی" (ص۲۳)
یہی وجہ ہے کہ ہر شریعت میں اس کا لحاظ رکھا گیا ہے اور جب بھی خدا کی طرف سے کوئی کتاب نازل ہوئی تو اس میں حالات زمانہ اور لوگوں کے طبائع اور ضروریات کا خیال رکھا گیا اور اس کے مطابق شریعت عطا کی گئی ہے اس طرح اصل دین میں یکسانیت کے باوجود شرع و منہاج یعنی قوانین و ضوابط میں زمان و مکان کی رعایت سے فرق ہوتا رہا اگر ایسا نہ کیا جاتا تو شریعت زندگی کا دستور العمل نہ بن سکتی جب تک دین کی تکمیل نہیں ہوئی اور انبیا و مرسلین کی آمد کا سلسلہ جاری رہا شرعی قوانین ایک خاص دور کے لیے ہوتے تھے جب زمانہ بدلتا تھا اور حالات میں تغیر ہوتا تھا تو نئے پیغمبر تبدیل شدہ حالات کے پیش نظر نئی شریعت لاتے لیکن جب سلسلہ نبوت کا اختتام ہوگیا اور دین اصل و فروع کے اعتبار سے مکمل ہوگیا تو آخری ہدایت نامہ میں ایسی جامع دفعات رکھی گئیں جو آئندہ آنے والے تمام حالات میں رہنمائی کرتی رہیں اور زمان و مکان کے اختلافات کے باوجود یہ اصولی ہدایات تفصیلی قانون سازی کے لیے ناکافی نہ ہوں۔ چنانچہ اسلامی تاریخ گواہ ہے کہ عرب کے سادہ ماحول سے لیکر تہذیب و تمدن کے آخری دور تک کسی زمانہ میں آیات الٰہی نے رہبری میں کوتاہی نہیں کی۔ فرق صرف ان سے کام لینے والوں کی عقل و فہم اور ہمت و جرأت کا ہے بقول مصنف :

"معاشرہ میں جب توانائی ہوتی ہے اور رہنماؤں میں صلاحیت کے ساتھ ذمہ داری کا احساس ہوتا ہے تو ترتیب و تدوین کا کام بڑی خوش اسلوبی سے انجام پاتا ہے لیکن جب معاشرہ کمزور و ناتواں ہوتا ہے اور رہنماؤں میں بحیثیت مجموعی قومی و ملی مفاد کا شدید احساس نہیں ہوتا یا ذاتی و گروہی اقتدار کے تحفظ کی زیادہ فکر ہوتی ہے تو مذکورہ کام میں بڑی حوصلہ شکنی ہوتی ہے"۔ (ص۱۹)

اسلام کے ابتدائی دور میں جب فتوحات کی کثرت نے بے شمار نئے مسائل پیدا کر دیئے تھے، رومی، ایرانی اور ترکی و ہندی قومیں دائرہ اسلام میں داخل ہو گئی تھیں۔ تہذیب و تمدن کی نئی دنیا

سے سابقہ ہوا تھا اور ذہنی و فکری اور معاشی و معاشرتی حالات یکسر منقلب ہو گئے تھے۔ اس وقت اگر قوم جمود کی خوگر ہوتی اور قوم کے سربراہ علمی و عملی اعتبار سے تہی دامن ہوتے اور ان کے اندر شریعت کی روح کو سمجھ کر نئے حالات میں اس کے انطباق کی صلاحیت نہ ہوتی یا بقول مصنّف "وہ اسلام کو آزادی دینے والی قوت کے بجائے اس کو معطل کرنے والی آہنی زنجیر سمجھتے تو اسلام صرف عرب میں محدود ہو کر رہ جاتا اور ہمیشہ کے لیے اس کی عالمگیریت ختم ہو جاتی"۔ لیکن اس زمانے کے فقہاء کی علمی بصیرت، فکر کی گہرائی اور نظر کی وسعت نے اس مشکل کو آسان کر دیا علمی کمال کے ساتھ وہ زمانے کے حالات سے بھی پورے طور پر باخبر تھے اور ان کے اندر اتنی جرات بھی تھی کہ خواص کے مصالح اور عوام کے جمود سے بے پروا ہو کر حق بات برملا کہتے تھے اور حکمرانوں کے مفاد، امراء کی عیش پسندی اور عوام کی تنگ نظری کوئی چیز انھیں اپنی راہ سے ہٹا نہیں سکتی تھی۔ لیکن دور زوال میں اب یہ حالت نہیں ہے نہ ایسا علم ہے نہ ایسی وسعت نظر نہ قوت اجتہاد ہے نہ جرأت کردار حالانکہ آج جو انقلاب آیا ہے اس نے بقول مصنّف:

"ایمان و یقین کی بنیادیں ہلا دی ہیں اور معاشرہ کی جدید تشکیل نے مذہب و زندگی کے ہر شعبہ میں بے شمار نئے مسائل پیدا کر دیے ہیں۔ پہلے جو کام ایک گوشے میں ہوا کرتا تھا اس کے لیے ایک وسیع دنیا وجود میں آگئی ہے۔ پہلے تجدید دین کی بات ایک معاشرہ تک محدود تھی اب اس کا تعلق ایک دور سے ہو گیا ہے" اور "قانون فطرت کے مطابق کوئی دور اس طرح ختم نہیں ہوتا کہ دوبارہ اپنی شکل و صورت میں واپس آئے ۔۔ اس بنا پر یہ توقع فضول ہے کہ سابق دور واپس آئے گا اور اس کے ملکی و معاشرتی قانون علی حالہ نافذ ہوں گے ۔ مسلم قوم نے جس نئی دنیا میں قدم رکھا ہے اگر اس میں رہنا اور چلنا ہے (اس کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے) تو اس کے احساسات و خیالات کو سمجھنا ضروری ہے۔ ہمارے ملکی و معاشرتی قوانین میں بعض ایسے ہیں جن کا دور ختم ہو چکا ہے بعض ایسے ہیں جن کی دنیا الٹ چکی ہے اور بہت سے وہ ہیں جن کے لیے نیا قالب تیار کیے بغیر چارہ

نہیں ہے اس وقت چند مسائل کے اُلٹ پھیر سے بات نہ بنے گی بلکہ فروعی نظام میں ترمیم و تنسیخ اور اضافہ کے ساتھ اس کو جدید انداز میں ڈھالنا ہے اور اصولی نظام کی حفاظت کے ساتھ اس کو نئی ترتیب و تنظیم کا جامہ پہنانا ہے"۔ (ص ۲۱ و ۲۲)

مصنف نے یہ بڑے تجربے کی بات کہی ہے کہ :

"موجودہ ترقیات اور بدلے ہوئے حالات سے سب مرعوب و متاثر ہیں لیکن مرعوبیت اور تاثر کا ظہور دو مختلف طریقوں سے ہو رہا ہے۔ ایک طبقہ حدود و قیود کو نظر انداز کر کے سب کچھ قبول کرنے میں خوش ہے اور دوسرا ماتم کرنے اور گریز و فرار کی راہ اختیار کرنے میں مگن ہے۔ مضطرب و غیر مطمئن نہ یہ طبقہ ہے نہ وہ۔ اعتدال کی توقع متوسط طبقہ سے ہوسکتی تھی لیکن تجربہ سے معلوم ہوا کہ متوسط طبقہ کا عملاً اب تک وجود نہیں ہے۔ یہ کام جرات و ہمت اور کھلے دماغ کے ساتھ براہ راست غور و فکر کے بغیر انجام نہیں پا سکتا لیکن مذہب کے نام پر مختلف برادریاں اور گروہی تعلقات کی جکڑ بندیاں کچھ اس طرح ہیں کہ ان سے صرف نظر کر کے جرأت و ہمت کے مظاہرہ کی توقع بے سود ہے اور ان کو ساتھ لے کر کھلے دماغ کے ساتھ کسی فیصلہ کی امید بے کار ہے"۔

ضرورت ہے کہ قرآن و حدیث کا گہرا مطالعہ کیا جائے، صحابہ کرام کے تعامل کو اچھی طرح سمجھا جائے اور مجتہدین عظام کے اجتہاد و استنباط پر غور کیا جائے اور اس کی روشنی میں احکامِ الٰہی اور ہدایاتِ نبوی کو اپنے زمانے کے حالات پر منطبق کرنے کا سلیقہ پیدا کیا جائے تاکہ معاشرہ کا رشتہ شریعت کے ساتھ قائم رہے اور بدلتی ہوئی سوسائٹی کی نت نئی مشکلات کو حل کرنے میں کتاب و سنت کا دامن تنگ نہ نظر آئے۔

پیش نظر کتاب مصنف نے اسی نقطۂ نظر کے ماتحت لکھی ہے۔ اس سلسلے میں پہلے اسلام کے اصل سرچشمہ پر نظر ڈالی ہے۔ قرآن مجید کا تفصیلی جائزہ لیا ہے اور بتایا ہے کہ آیاتِ قرآنی کے طریق نزول، طریق نفاذ اور اندازِ بیان سے استدلال کر کے کس طرح مختلف حالات میں ان سے رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ :

"قرآن اپنے اختصار کے باوجود جامع ہے اس میں تمام امور کلیہ جمع کر دیے گئے ہیں[1]"

"اللہ نے کچھ ایسے احکام نازل فرمائے ہیں جن میں ہر زمان و مکان کی صلاحیت موجود ہے اور کچھ ایسے قواعد نازل فرمائے ہیں جن کے ذریعہ لوگوں کے احوال و ظروف کی تطبیق ممکن ہے[2]"

اور شریعت کے بارے میں یہ خیال رہے کہ بقول علامہ ابن قیم اس کی بنیاد حکمتوں اور بندوں کے دینی و دنیاوی مصالح پر ہے۔ وہ سر تا پا عدل و رحمت اور حکمت و مصلحت ہے لہذا ہر وہ مسئلہ جو عدل سے جور کی طرف مصلحت سے مفسدہ کی طرف اور حکمت سے عبث کی طرف خروج کرے گا وہ شریعت کا مسئلہ نہ ہوگا۔ اگرچہ تاویل کے ذریعہ شریعت میں داخل کر لیا جائے[3]"

قرآن مجید کے بعد پھر احادیث و سیرت پر نظر ڈالی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و عمل کی روشنی میں حالات و زمانہ کی رعایت کے ثبوت فراہم کیے ہیں اور بتایا ہے کہ آنحضرتؐ نے خود بھی اس پہلو کی طرف توجہ دلائی ہے اور صحابہ کرام کو بھی اس کی تلقین کی ہے۔

سیلاب کے اثر سے نقصان پہنچنے کے بعد قریش نے کعبہ شریف کی تعمیر کی تو سرمایہ کی کمی کی وجہ سے کچھ حصہ باقی رہ گیا جو حطیم کہلاتا ہے فتح مکہ کے بعد آنحضرتؐ کا ارادہ ہوا کہ اسے بھی کعبہ کے اندر داخل کر دیا جائے لیکن پھر خیال ہوا کہ قریش ابھی نئے نئے اسلام میں داخل ہوئے ہیں ایسا نہ ہو کہ اس کی وجہ سے وہ اسلام سے منحرف ہوں بس اس لیے آپ نے اس پر عمل نہیں کیا[4]!

ایک شخص زنا کے جرم میں ماخوذ ہوا۔ ثبوت ایسا گزر گیا کہ آپ نے سزا کا حکم سنا دیا لیکن اصل مجرم کو اس بے گناہ پر ترس آیا اور اس نے حاضر ہو کر اقبال جرم کر لیا۔ حضور نے پہلے کو بیگناہ ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا اور دوسرے کو اس کی صداقت اور جذبۂ ایثار کی بنا پر

۱۔ الموافقات ج ۴ ص ۳۶۷
۲۔ الفقہ علی مذاہب الاربعہ ص ۱۷
۳۔ بحوالہ اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۷
۴۔ بحوالہ مسلم جلد اول باب نقض الکعبۃ و بناءہا

رہا کر دیا۔[1]

چوری کی سزا قرآن مجید میں قطع ید ہے لیکن حالات و مصالح کی رعایت کرتے ہوئے میدان جنگ میں حضور نے ہاتھ کاٹنے کو منع کر دیا۔[2]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد کی مثالیں دینے کے بعد حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کے عہد کے واقعات، ان کے اجتہاد، معاملات و مقدمات میں فیصلے اور حکام کو احکام تفصیل سے بیان کیے ہیں اور دکھلایا ہے کہ کس طرح اسلامی ریاست کی توسیع کے ساتھ نئے حالات سے سابقہ ہوا اور کس طرح قرآن و حدیث کی اصولی ہدایات کی روشنی میں ان مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس مختصر تبصرے میں واقعات نقل کرنے کی زیادہ گنجایش نہیں ہے جن اصحاب کو دلچسپی ہو اصل کتاب کا مطالعہ کریں، انھیں بہت سی مفید، دلچسپ اور فکر انگیز باتیں ملیں گی۔

آخر میں مصنف کے نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے چند جملے نقل کیے جا رہے ہیں۔

"مسلمانوں میں دین و مذہب کا جب تک صحیح تصور قائم رہا وہ برابر مذہبی فریضہ سمجھ کر تنظیمی تبدیلیوں کا ساتھ دیتے رہے اور جب یہ تصور باقی نہ رہا تو دین و دنیا کی تقسیم ہو گئی، ہر قدیم شے دین بن گئی اور ہر جدید شے دنیا کے نام سے موسوم ہو گئی۔ مذہب کا یہ تصور مسلمانوں کو زندہ رکھنے کے قابل کبھی نہیں بنا سکتا۔ یہ سائنس و ٹکنالوجی کا دور ہے۔ دنیا کی کوئی قوم اس سے صرف نظر نہیں کر سکتی جو اخلاقی تنظیم کے ساتھ اس کی صلاحیت پیدا کرے گی وہی موجودہ دنیا کی قیادت و سیادت کی مستحق ہو گی۔ اگر اسلام ایک نظام حیات ہے جس میں ہر دور کی رہنمائی موجود ہے تو حالات و زمانہ کی رعایت سے احکام کے موقع و محل کی تعیین لازمی ہے اور قیام و بقا کے لیے زندگی کی نئی راہوں سے واقفیت ناگزیر ہے۔ اگر زندہ رہنا ہے تو احکام کے موقع و محل کی تعیین کر کے اسلام کی روح اور تعلیمات کو جدید تنظیمات میں بھرنا ہو گا۔" (ص ۲۵۶)

پیشِ نظر کتاب میں عہد فاروقی تک کے احوال و واقعات پر نظر ڈالی گئی ہے۔ ضرورت ہے کہ اس طرز پر کام کو آگے بڑھایا جائے اور نہ صرف عہد صحابہ بلکہ اموی اور عباسی دور

۱۔ ص ۱۴۳ بحوالہ نسائی ۲۔ ص ۱۳۹ بحوالہ مشکوٰۃ باب الرقۃ

کے فقہا کے اجتہادات پر بھی اچھی طرح غور کیا جائے کیوں کہ ان کے زمانے میں فکر و عمل کے ہر گوشے میں ایک انقلاب عظیم برپا ہو چکا تھا مگر ان ائمہ و مجتہدین نے ان بدلے ہوئے حالات میں اپنی فہم و بصیرت سے ایسی راہیں نکالیں کہ اسلامی معاشرے کے اندر اسلام کی روح مضمحل نہیں ہونے پائی بلکہ ہر انقلاب کے بعد اس نے ایک نئی تازگی و تابندگی محسوس کی۔

Vol. IV No. 1

Islam Aur Asr-i-Jadeed

January, 1972

Jamianagar, New Delhi - 25

Registered with the Registrar of Newspapers at R. N. No. 17614/69

جلد ۳ - شمارہ ۲ - اپریل ۱۹۷۲ء

اِسلام
اور
عصرِ جدید

اسلام اور عصرِ جدید

مدیر

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

نائب مدیر

مولوی محمّد حفیظ الدّین

جامعہ نگر۔ نئی دِلّی ۲۵

اسلام اور عصرِ جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۴ اپریل سنہ ۱۹۷۲ء شمارہ ۲

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

〃 پاکستان کے لیے بیس روپے

〃 دوسرے ملکوں کے لیے چار امریکی ڈالر یا اُس کے مساوی رقم

ملنے کا پتہ

دفتر رسالہ : اسلام اور عصرِ جدید

جامعہ نگر۔ نئی دِلّی ۲۵

ٹیلی فون ۔۔۔ ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر : محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی

ٹائیٹل : آئی ایم ایچ پریس لمیٹڈ دہلی

فہرست مضامین

۱- مذاہبِ عالم میں مفاہمت کے موضوع پر مذاکرات	مدیر	۵
۲- مفاہمت بین المذاہب	مولانا محمد تقی امینی	۲۸
۳- اسلام کا پیام امن و اتحاد	مولانا عبد السّلام قدوائی	۴۳
۴- انشورنس اسلامی معیشت میں	ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی	۵۱
۵- شام کا ایک محقق اور مفکر کرد علی (۲)	محمد راشد صاحب	۶۹
۶- تبصرہ	ڈاکٹر مشیر الحق	۱۰۴

مذاہب عالم میں مفاہمت

کے

موضوع پر مذاکرات

"اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی" کے پروگرام کا ایک اہم جُز یہ ہے کہ پانچ سالانہ سیمنار جن میں سے چار ہندوستان کے دانش وروں تک محدود ہوں اور ایک بین الاقوامی ہو، منعقد کیے جائیں۔ پچھلے سال (۲۱-۲۲-۲۳ فروری ۱۹۷۰ء) جو سیمنار منعقد ہوا تھا اس میں "مذہب اور عصرِ جدید کے مسائل" زیرِ بحث تھے۔ اس میں ہندوستان کے مختلف خطوں سے مسلم فضلا کے علاوہ چند ہندو عیسائی اور سکھ دانش وروں نے جن کی مجموعی تعداد ۲۳ تھی، حصہ لیا تھا اور ۲۰ حضرات نے مشاہدین کی حیثیت سے شرکت کی تھی۔

اس سال سوسائٹی کی مجلسِ منتظمہ نے یہ فیصلہ کیا کہ ۱۷-۱۸-۱۹-۲۰ اکتوبر ۱۹۷۱ء کو دوسرا سیمنار "مذاہب عالم میں مفاہمت" کے موضوع پر دہلی میں منعقد کیا جائے۔ چنانچہ ۶۱ حضرات کو جن میں مسلم علما اور فضلا کے علاوہ ہندو، بودھ، عیسائی اور سکھ مذاہب کے نمائندے شامل تھے، سیمنار میں شرکت کی دعوت دی گئی اور موضوع کی تشریح کے لیے حسب ذیل نوٹ بھیجا گیا۔

"اس سال اکتوبر میں ایک سیمنار "مفاہمت بین المذہب" کے عنوان سے منعقد کرنے کی تجویز ہے۔ مختلف مذاہب کے اہل فکر کو یہ احساس پیدا ہوگیا ہے اور بڑھتا جا رہا ہے کہ موجودہ زمانے میں مخالف مذہب قوتوں کی یلغار کا مقابلہ کرنے کے لیے جہاں تک ممکن ہو مذہبی قوتوں کا ایک متحدہ محاذ بنانا ضروری ہے۔ مخالف مذہب قوتوں میں کمیونزم کے علاوہ کئی اور فلسفہ ہائے زندگی کی انتہا پسند تحریکیں شامل ہیں مثلاً سائنسی مسلک انسانیت جو خدا کے وجود ہی کا نہیں بلکہ ابدی اخلاقی اقدار کا بھی منکر ہے فلسفۂ وجودیت جو دلوں کو مایوسی اور محرومی کی کیفیت سے معمور کر دیتا ہے معاشی اور صنعتی ترقی کا جنون جو انسان کے قلب و ذہن پر اس طرح چھا جاتا ہے کہ روحانی تصورات اور محرکات کے لیے گنجایش ہی نہیں رہتی۔

یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اب سے پہلے کبھی مذہبی رہنماؤں کی طرف سے یہ کوشش نہیں ہوئی کہ ان قوتوں سے نبٹنے کے لیے مل کر کام کریں وہ آپس کے جھگڑوں میں اس طرح پھنسے رہے کہ انھیں یہ خیال تک نہیں آیا کہ مشترک خطرے کے مقابلے کے لیے جو برابر زور پکڑتا جا رہا ہے متحدہ محاذ بنانا ضروری ہے۔ آج ہم اس کی شدید ضرورت محسوس کر رہے ہیں مگر یہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ یہ محاذ سیاسی پارٹیوں کے متحدہ محاذ کی طرح محض ایک عارضی سمجھوتا نہیں ہوگا۔ جو وقتی اغراض کے لیے کر لیا جائے بلکہ اس کی حیثیت ایک مستقل ائتلاف کی ہوگی جو گہری مفاہمت اور مشترک اخلاقی عقیدے پر مبنی ہو۔ مجوزہ سیمنار اس غرض سے کیا جا رہا ہے کہ اس طرح کی مفاہمت کے امکانات پر اور اس کی حدود پر غور کرے۔

اس بحث کے سلسلے میں بہت سے مسائل اٹھیں گے مثلاً یہ کہ اس مفاہمت کی نوعیت کیا ہو۔ کیا یہ کافی ہے کہ ایک دوسرے سے رواداری برتی جائے۔ ایک دوسرے کے عقائد کا احترام کیا جائے یا اس بات کو تسلیم کرنا ہوگا کہ سب مذاہب اصل میں ایک ہیں یا کم سے کم یہ کہ ان میں سے ہر ایک خدا پر یا ایک ابدی قانون اخلاق پر ایمان رکھتا ہے؟ کیا مختلف مذاہب نے مفاہمت اور مصالحت کی تعلیم دی ہے؟ اگر ایسا ہے تو پھر اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے کیا تدابیر اختیار کی جا سکتی ہیں جن سے معقول حد تک کامیابی کی توقع ہو۔ آیا سیمنار اور کانفرنسیں کرنا کافی ہے یا مذہبی رہنماؤں کو اپنے مواعظ و مقالات میں اس پر زور

دینا چاہیے، یا اس مقصد کے لیے رسالے نکالے جائیں اور کتابیں لکھی جائیں یا درسی کتابوں خصوصاً زبان اور تاریخ کی کتابوں میں اس کا اہتمام کیا جائے کہ بچوں کے دلوں میں بانیانِ مذاہب اور اولیا کی عزت و احترام کا جذبہ پیدا ہو۔"

شروع میں ۲۷ حضرات نے سمینار میں شریک ہونے کا وعدہ کیا مگر آگے چل کر ۶ صاحبوں نے جن کے نام ذیل میں درج ہیں مختلف وجوہ کی بنا پر شرکت سے معذوری ظاہر کی :

(۱) مولانا شاہ معین الدین ندوی

(۲) آر۔ آر۔ دواکر صاحب

(۳) ڈاکٹر مقبول احمد

(۴) سردار گوپال سنگھ

(۵) جی۔ رام چندرن صاحب

(۶) پروفیسر وی۔ راگھون صاحب

بقیہ ۲۲ حضرات نے اپنے مقالے جو انھیں سمینار میں پڑھنے تھے لکھ کر بھیج دیئے مگر عین وقت پر معلوم ہوا کہ ان میں سے دو یعنی ڈاکٹر زبیر صدیقی صاحب اور ہمایون صاحب سمینار میں شریک نہیں ہوسکیں گے۔ چنانچہ کل ۲۰ مقالہ نگاروں اور ۱۰ مشاہدین نے جن میں جاپان کی انٹرنیشنل کرسچین یونی ورسٹی کے پروفیسر منرو کسائی اور امریکہ کی فلوریڈا یونی ورسٹی کے پروفیسر گیر ہارڈ وار ٹنبرگ بھی شامل تھے، مذاکرات میں حصہ لیا۔

افتتاحی جلسہ اتوار ۱۷ اکتوبر ۱۹۷۱ء کو ۴½ بجے سہ پہر کے وقت انڈیا انٹرنیشنل سینٹر میں منعقد ہوا جس میں باہر کے مہمانوں کے علاوہ دہلی سے تقریباً ۱۵۰ معززین نے شرکت کی۔ بے موسم بارش کی وجہ سے اور بہت سے حضرات جو شرکت کرنا چاہتے تھے نہیں پہنچ سکے۔

جلسے کی کارروائی ہماری سوسائٹی کے نائب صدر خواجہ غلام السیدین صاحب کے استقبالیہ ایڈریس سے شروع ہوئی۔ سیدین صاحب نے مہمانِ خصوصی جی۔ ایس پاٹھک صاحب

نائب صدر جمہوریہ ہند، ڈاکٹر رفیق زکریا صدر جلسۂ افتتاحیہ اور حاضرین جلسہ کا خیر مقدم کرنے کے بعد گذشتہ سمینار (فروری ۱۹۷۰ء) اور موجودہ سمینار کے درمیان ۲۰ مہینے کے عرصے میں سوسائٹی کی رفتار عمل اور رفتار ترقی کا جائزہ لیا اور پھر سمینار کے زیر بحث موضوع پر اظہار خیال فرمایا جس کا خلاصہ یہ ہے۔

آج کی دنیا میں مذاہب اپنے مقصد میں اُس وقت تک کامیاب نہیں ہو سکتے جب تک سب مذاہب اپنے اپنے عقیدہ و عمل کا تزکیہ کرکے فساد و انتشار اور جبر و تشدد کی ان قوتوں کے مقابلے میں جو نوع انسانی کی اکثریت کو رہ ورسم صواب سے منحرف کر رہی ہیں ایک مناسب حد تک متحدہ محاذ نہ بنائیں۔ بڑے بڑے عالمی مذاہب میں یہ تین بنیادی اصول مشترک ہیں جو عقائد و عبادات کے سارے اختلافات کے باوجود ان میں رشتۂ اتحاد کا کام دے سکتے ہیں:

(۱) حیات آخرت کا تصور جو انسان کی زندگی کے محدود پیمانے کو غیر محدود وسعت بخشتا ہے اور بقائے روح کا تصور جن کی بنا پر یہ امکان پیدا کر دیتا ہے کہ انسان اس زندگی کے چھوٹے چھوٹے عارضی فائدوں کو آنے والی برتر زندگی کی خاطر قربان کر دے۔

(۲) "بنی آدم اعضائے یک دیگر اند" کا عظیم تصور جس کی تصدیق جدید علم الحیات سے بھی ہوتی ہے۔

(۳) اخلاقی ضبط کا تصور جس کی بدولت انسان ان لذات و خواہشات کو جو عاقبت کی فلاح و نجاح کی راہ میں حائل ہوں، قابو میں رکھتا ہے۔

جی۔ ایس پاٹھک صاحب نے اپنے افتتاحی خطبے میں "اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی" کا ذکر کرتے ہوئے اس کے اغراض و مقاصد کے بارے میں اپنی دلی پسندیدگی کا اظہار فرمایا۔ انھوں نے سمینار کے شرکا کو یہ مشورہ دیا کہ مذاہب عالم میں مفاہمت کی بحث کے سلسلے میں ہندوستان کو جو کئی بڑے مذہبوں کا گہوارہ اور قریب قریب سب مذہبوں کا مقام اتصال ہے، خاص طور پر مدنظر رکھیں۔ کثرت مذاہب ہماری قومی زندگی کی ایک نمایاں خصوصیت ہے جسے نئے ہندوستان کے آئین میں ملحوظ رکھا

گیاہے۔ اس آئین کی رو سے سب مذہبوں کو پوری آزادی دی گئی ہے اور ان کے پیروؤں میں باہم اخوت و مساوات قائم کرنے کو آئین کی اساسی تمہید میں ایک بنیادی مقصد قرار دیا گیا ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ یہ مقصد محض سرد اور بے جان رواداری سے حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے لیے سرگرم رواداری بلکہ باہمی امداد اور تعاون کی ضرورت ہے جیسا کہ ڈاکٹر رادھا کرشنن، سوامی وویکانند اور دوسرے مذہبی مفکروں نے کہا ہے۔

ڈاکٹر رفیق زکریا صاحب وزیر صحت مہاراشٹر نے اپنے خطبۂ صدارت میں ہندوستان کی تاریخ سے مسلمان صوفیوں، ہندو بھگتوں اور اشوک اور اکبر جیسے صلح کل اور وسیع النظر فرمانرواؤں کی مثالیں پیش کیں جنھوں نے اپنے قول و عمل سے مختلف مذاہب میں مفاہمت اور مصالحت کی تعلیم دی اور موجودہ زمانے کے حالات پر افسوس کا اظہار کیا کہ جذباتی ہم آہنگی کا اس قدر شور ہے۔ جلسے، سمینار اور کانفرنسیں ہوتی ہیں، رزولیوشن پاس کیے جاتے ہیں مگر عمل بہت کم نظر آتا ہے۔ مثال کے طور پر انھوں نے اس کمیٹی کا ذکر کیا جو نصاب کی کتابوں کا جائزہ لے کر ان میں مذہبی تفریق و تعصب کی باتوں کی نشان دہی کرنے کے لیے مقرر ہوئی تھی اور یہ فرمایا کہ مدت ہوئی کمیٹی اپنی رپورٹ پیش کر چکی ہے لیکن نصاب کو ان خرابیوں سے پاک کرنے کے لیے کوئی عملی قدم اب تک نہیں اٹھایا گیا۔

آخر میں اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی کے سکریٹری ڈاکٹر عابد حسین نے اپنی طرف اور سوسائٹی کی طرف سے مہمان خصوصی، صدر جلسہ اور حاضرین جلسہ کا شکریہ ادا کیا۔ اس کے بعد انڈیا انٹرنیشنل سینٹر کی راہداری میں بیرونی اور مقامی مہمانوں نے کافی نوش کی۔ یہاں دونوں طرف سے بہت زور کی ٹھنڈی ہوا کے تھپیڑے لگ رہے تھے جس سے نوجوانوں پر اہتزاز کی اور بوڑھوں پر لرزے کی کیفیت طاری تھی۔

۱۸ اور ۱۹ اکتوبر کو سمینار کی دو دو نشستیں صبح اور سہ پہر کو اور ۲۰ کو آخری نشست قبل دوپہر منعقد ہوئی۔ جن میں کل ۱۹ مقالے پڑھے گئے۔ ڈاکٹر زبیر صدیقی صاحب اور مہادیون صاحب کے مقالے ان کی غیر موجودگی کی وجہ سے پڑھے نہیں جا سکے لیکن اور مقالوں کی طرح سائکلو اسٹائل کرا کے تقسیم کرا دیے گئے۔ ان میں سے بعض اسلام اینڈ دی

ماڈرن ایج" کے فروری کے پرچے میں شائع ہوئے اور بعض آیندہ پرچوں میں شائع ہوں گے۔ اُردو کے دو مقالے "اسلام اور عصر جدید" کے موجودہ نمبر میں دیے جا رہے ہیں۔ ایک اس سے پہلی اشاعت میں شائع ہو چکا۔

ذیل میں ہم کل مقالوں کو پانچ قسموں میں تقسیم کر کے ان کا خلاصہ اور ان کے سلسلے میں ہونے والے مباحثوں کا لب لباب پیش کرتے ہیں۔

(۱) وہ مقالے جن میں اس اسلامی تصور کو پیش کیا گیا ہے کہ اصل میں سب مذاہب خدا کی طرف سے آئے ہیں اور درجہ بدرجہ ایک ہی دین قیم کی تعلیم دیتے رہے ہیں جس کا درجۂ تکمیل اسلام ہے۔ اس لیے مذاہب میں مساوات و اتحاد کا سوال تو خارج از بحث ہے لیکن ان میں باہمی رواداری اور حسن سلوک کا ہونا نہ صرف جائز بلکہ ضروری ہے۔

(۲) وہ مقالے جن میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ ہر مذہب کے پیرو کے لیے دوسرے مذاہب کا فہم حاصل کرنا اور ان کا احترام کرنا ممکن اور مناسب ہے۔

(۳) وہ مقالے جن میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ مذاہب میں باہم مفاہمت ہونے کا نہ تو امکان ہے اور نہ اس کی ضرورت ہے۔ مختلف جماعتوں میں اچھے تعلقات پیدا کرنے کے لیے دوسری تدبیروں سے کام لینا چاہیے۔

(۴) وہ مقالے جن میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ مذاہب عالم میں مفاہمت کا مسئلہ صرف اسی طرح سے حل کیا جا سکتا ہے کہ سب کے بہترین عناصر کا انتخاب کر کے ان سے ایک نئے مذہب کی تشکیل کی جائے۔

(۵) پادری ڈی اسمیٹ کا مقالہ جس کی نوعیت سب سے الگ ہے۔ اس لیے کہ اس میں ان عملی کوششوں کا ذکر ہے جو دو بڑے مذاہب یعنی اسلام اور عیسائیت میں مفاہمت کے لیے کی جا رہی ہیں۔

(۱)

مولانا تقی امینی نے مسئلہ زیر بحث کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر کی تشریح کرتے ہوئے

یہ فرمایا کہ اگر مختلف مذاہب میں مفاہمت سے مراد یہ ہو کہ وہ ان سب چیزوں کو جن میں باہم اختلاف ہو، ترک کردیں اور صرف ان ہی چیزوں کو باقی رکھیں جن پر سب متفق ہوں تو یہ ان سب کے لیے خودکشی کے مترادف ہوگا۔

انھوں نے کہا کہ اسلام پہلا مذہب ہے جس نے مختلف مذاہب کے باہمی تعلقات کے سلسلے میں ایک معقول اصول پیش کیا اور وہ یہ ہے کہ اصلاً سب مذاہب خدا کی طرف سے ہیں جیسا کہ قرآن میں آیا ہے:

لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ

ہر قوم کی ہدایت کے لیے ایک پیمبر بھیجا گیا یا حدیث میں ارشاد ہوا ہے۔ الناس کلھم اخوۃ
اسی وسعتِ نظر کی بنا پر اسلامی ریاست کو تاکید کی گئی ہے کہ سب مذاہب کے پیروؤں کے لیے اس کی ضمانت کی جائے کہ انھیں مذہبی عقیدہ و عمل کی آزادی حاصل ہوگی۔ ان کی عبادت گاہوں اور مذہبی پیشواؤں کی اور ان کے عائلی قوانین (پرسنل لا) کی حفاظت کی جائے۔ مولانا کا پورا مقالہ اسی پرچے میں شائع ہو رہا ہے۔

پروفیسر زبیر صدیقی صاحب کے مقالے میں جو ان کی غیر موجودگی میں پڑھا نہیں جاسکا اس نکتے کی طرف اشارہ کیا گیا تھا کہ اسلام نے سب مذاہب کو من جانب اللہ قرار دیکر گویا بالواسطہ یہ مان لیا ہے کہ ان میں ایک بنیادی وحدت موجود ہے۔

قاضی زین العابدین سجاد صاحب (جن کا مقالہ جلد چہارم شمارہ ۱ر جنوری ۷۲ء میں شائع ہو چکا ہے۔) ڈاکٹر محمود الحسن اور مولانا عبدالسلام نے اپنے اپنے انداز میں اسی نظریے پر روشنی ڈالی کہ اسلام کے نزدیک سب ادیان کا سرچشمہ وحی الٰہی ہے۔ ڈاکٹر مشیر الحق صاحب نے تو یہاں تک کہا "مومنین" کا جنھیں عمل صالح کی شرط کے ساتھ رحمتِ الٰہی کی بشارت دی گئی ہے اطلاق صرف مسلمانوں پر نہیں۔ صرف اہل کتاب یعنی یہودیوں اور عیسائیوں پر نہیں بلکہ ان لوگوں پر بھی ہوتا ہے جنھیں "شبہ اہل کتاب" کہا جاتا ہے اور جن میں سامی اور غیر سامی مذاہب کے لوگ شامل ہیں۔

ان مقالوں کے سلسلے میں جو بحثیں ہوئیں ان میں منجملہ اور سوالوں کے بعض شرکا کی

طرف سے یہ دو اہم سوال بھی اُٹھائے گئے :

(۱) اس آیت کا حوالہ دے کر

وقاتلوھم حتی لایکون فتنۃ ویکون الدین کلہ للہ

یہ اعتراض کیا گیا کہ اسلام کی بنیادی تعلیم میں مذہبی رواداری کی کوئی گنجائش نہیں بلکہ غیر مسلموں کو قتل کی دھمکی دے کر مسلمان بنانے پر زور دیا گیا ہے۔ اس کا جواب کئی مسلم شرکا نے یہ دیا کہ مذکورہ بالا آیت میں کافروں سے مراد سب غیر مسلم نہیں بلکہ صرف مشرکین عرب ہیں جو شروع سے پیغمبر اسلام کے اور آپ کے پیروؤں کے جانی دشمن تھے، آپ سے خواہ مخواہ جنگ کرتے رہتے۔ جب مغلوب ہوتے تو صلح کا عہد نامہ کر لیتے اور پھر موقع پا کر اسے توڑ دیتے۔

(۲) دوسرا اعتراض یہ تھا تاریخ اسلام کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان حکمرانوں نے محض ملک گیری کی خاطر مذہب کا نام لے کر دوسری قوموں سے لڑائیاں لڑیں انھیں محکوم بنایا اور ان پر ظلم کیے۔ اس سے سلمانوں کے اس دعوے کی تردید ہوتی ہے کہ اسلام امن اور صلح کا مذہب ہے۔ جواب میں یہ کہا گیا کہ عمومی حیثیت سے یہ الزام صحیح نہیں ہے۔ ممکن ہے بعض صورتوں میں ایسا ہوا ہو۔ لیکن اس طرح کا طرز عمل سراسر اسلامی تعلیم کے منافی ہے اور اس کی ذمہ داری اسلام پر نہیں بلکہ اُن جنگجو اور جابر حکمرانوں پر ہے جو اس جور و تعدی کے مرتکب ہوئے۔

(۲)

سردار کرپال سنگھ نارنگ نے جو سمینار کے پہلے مباحثے کے صدر تھے، اپنے خطبے میں اس بات پر زور دیا کہ اس پر آشوب زمانے میں سب مذاہب کو اپنی بقا اور سلامتی کے لیے اس کی شدید ضرورت ہے کہ آپس میں امن و آشتی کے ساتھ مل جل کر رہیں اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب وہ ایک دوسرے کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ اس طرح کی مفاہمت کے لیے حسب ذیل مقاصد کو پیشِ نظر رکھنا ہوگا۔

(۱) مذہبیت کی حقیقی روح کا پہچاننا اور اسے فروغ دینا۔

(۲) اس کے لیے آمادہ رہنا کہ دوسرے مذاہب میں جس حد تک سچائی نظر آئے

اس کا اعتراف کیا جائے۔

(۳) دوسرے مذاہب کا ہمہ گیر مطالعہ کرنا یعنی ہر مذہب کو اس نظر سے دیکھنا کہ اس کا اظہار انسانی زندگی میں علم و ہنر میں، تہذیب و تمدن میں کس طرح ہوا۔

(۴) جدید سائنٹفک اندازِ نظر کو سمجھنا جو انسان کے مستقبل کے بارے میں شعر و ادب، فنون لطیفہ اور فلسفہ و حکمت سے زیادہ پُرامید ہونا سکھاتا ہے۔ ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے اسکولوں اور کالجوں کے نصاب میں تقابلی مطالعۂ مذاہب کو جگہ دینا ضروری ہے۔

ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید صاحب کے مقالے کا نقطۂ آغاز یہ تھا کہ مذہب کا جوہر اخلاقی شعور و عمل ہے۔ مختلف مذہبوں کے باہمی جھگڑوں کی بنیاد یہ ہے کہ لوگ اس جوہر کو جو سب مذاہب میں مشترک ہے، نظر انداز کر کے اعراض یعنی رسوم و عبادات، وضع و لباس طریق خورد و نوش وغیرہ پر جو ہر مذہب میں الگ الگ ہیں زور دیا جاتا ہے۔ اگر لوگ مذہب کے اصل جوہر، اس کے حقیقی مقصد کو سمجھ لیں اور اپنا لیں تو مختلف مذاہب میں مفاہمت خود بخود پیدا ہو جائے گی۔

پروفیسر گربچن سنگھ طالب نے موضوع سیمینار پر ہندوستان میں ہندو مسلم تعلقات کے تاریخی پس منظر میں بحث کی۔ انھوں نے فرمایا کہ قرون وسطیٰ میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعلقات میں دو متوازی رجحانات نظر آتے ہیں۔ اگر ہم تہذیبی زندگی کو دیکھیں تو یہاں بڑی حد تک باہمی تاثیر و تاثر سے ہم آہنگی پیدا ہو گئی تھی جو خاصی بڑی حد تک دیرپا ثابت ہوئی۔ لیکن مذہبی زندگی کے میدان میں صوفیوں اور بھگتوں کی ان کوششوں میں کہ ہندو مسلمان اپنے اپنے اصول و عقائد پر قائم رہتے ہوئے تلاشِ حق، عمل صالح، انسانیت اور انصاف کی بنیاد پر آپس میں مصالحت اور مفاہمت کر لیں کچھ زیادہ کامیابی نہیں ہوئی اور اگر ہوئی بھی تو وہ محض عارضی تھی۔ اس لیے کہ یہ کوششیں کسی باضابطہ اور منظم تحریک کی صورت نہیں اختیار کر سکیں یا پھر ایک نئے مذہب کی بنیاد بن گئیں۔ اس کلیے میں صرف ایک استثنا ہے اور وہ گرونانک کی روحانی اصلاح و تجدید کی تحریک ہے جس کی بدولت ایک مدت تک پنجاب میں مذہبی ہم آہنگی کی فضا قائم رہی

یہاں تک کہ ملک کے سیاسی حالات سے مجبور ہو کر ان کے پیروؤں نے اپنے آپ کو ایک جنگ جو فرقے کی صورت میں منظم کر لیا۔ تاہم گرونانک کی تعلیمات (جن میں سے پروفیسر طالب نے متعدد اقتباسات پیش کیے) اب بھی ان طالبان حق کی رہنمائی کر سکتی ہیں جنھیں اسلام، ہندو مذہب اور دوسرے بڑے مذاہب کے روحانی اور اخلاقی جوہر کی تلاش ہے۔

پادری جے۔ آر۔ چندرن صاحب نے ان اقدامات کا ذکر کیا جو عیسائیت کی طرف سے مختلف مذاہب کے مابین مفاہمت کے لیے ہو رہی ہیں۔ انھوں نے فرمایا کہ پہلے مذہب عیسوی یہ سمجھتا تھا کہ وہ اور سب مذہبوں سے افضل ہے اور حق صرف اسی کے حصے میں آیا ہے۔ مگر اب خود عیسائیوں میں کچھ لوگ اس طرز خیال پر سختی سے نکتہ چینی کرتے ہیں۔ بائبل کے معروضی اور علمی مطالعے سے ان پر یہ حقیقت روشن ہو گئی ہے کہ دوسرے مذہب اور ان کی مقدس کتابیں بھی سچائی کی حامل ہیں اور وہ ان سے کسب فیض کرنے کی کوشش کرتے ہیں انھوں نے کئی سربرآوردہ علما پروفیسر ڈیوئنگ ڈاکٹر جان میک کواری، جان ہلی اور پروفیسر ٹلچ کا ذکر کیا جو اس خیال کے علم بردار ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر میک کواری کہتے ہیں: "دنیا میں تعدد مذاہب کی بدولت مذہب عیسوی کو یہ ثابت کرنے کا موقع ملا ہے کہ اسے اپنے اصول و عقائد کی تبلیغ سے زیادہ اس کی فکر ہے کہ محبت، عدل اور حق کی اشاعت ہو (خواہ کسی مذہب کے ذریعے سے ہو)۔ ان کے ورلڈ کاؤنسل آف چرچز کی ۱۹۶۱ء کی رپورٹ کی اس عبارت کا حوالہ دیا —" ہم سب انسانیت کی عظمت و وقار میں شریک ہیں اور ہمیں یکساں طور پر اس مشترک دولت یعنی انسانیت کی حفاظت کی فکر ہے۔" مگر یہ ملحوظ رہے کہ خود اپنے مذہب پر پوری طرح دل و جان سے عقیدہ رکھنا دوسرے مذاہب سے مصالحت یا مفاہمت میں حائل نہیں ہوتا۔ انھوں نے اس کا حوالہ دیا کہ حضرت عیسیٰ ہر موقع پر اپنے پیروؤں کو دوسرے مذہبوں کی جن کے ساتھ ان کا سابقہ تھا، اچھی باتوں کی طرف توجہ دلاتے تھے۔ عیسائیوں کی طرف سے حضرت عیسیٰ کی تعلیمات کی اشاعت کا مرکزی نقطہ اس خیال کو فروغ دینا ہے کہ تمام انسانوں کے باہمی تعلقات کی بنیاد محبت

پر قائم ہونی چاہیے۔

ڈاکٹر عالم خوندمیری نے جدید ذہن کے اس رجحان کی کہ دوسرے مذاہب کا بے تعصبی اور ہمدردی سے مطالعہ کیا جائے یہ توجیہ کی کہ اس پر یہ حقیقت روشن ہوگئی ہے کہ دنیا میں متعدد مذاہب کا موجود ہونا کوئی اتفاقی امر نہیں ہے بلکہ انسانی زندگی کے لوازم میں سے ہے۔ اس لیے اگر بنی نوع انسان کو امن وسکون سے زندگی بسر کرنا ہے تو ہر شخص اپنے مذہب کی حقیقت پر ایمان رکھتے ہوئے اس کی کوشش کرے کہ دوسرے مذہبوں میں جتنی سچائی نظر آئے اس کا اعتراف اور احترام کرے۔ انھوں نے یہ تسلیم کیا کہ مختلف مذہبوں میں اس طرح کی مفاہمت کا پیدا ہونا کوئی آسان بات نہیں۔ اس لیے کہ "ہر مذہب ایک منفرد وجود اور مخصوص تاریخ رکھتا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا سرچشمۂ حقیقت سے کیا رابطہ ہے اور اس رابطے کی بدولت اس میں (روحانی ترقی کے) کیا امکانات ہیں"۔ چنانچہ "مذاہب کا نشوونما نہ یکساں خطوط پر ہوا ہے اور نہ ہوسکتا ہے"۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں "مذاہب میں مفاہمت کے عمل کا انجام سراسر ناکامی اور مایوسی ہے"۔ باطنی وارداتِ قلب کی سطح پر کثرتِ مذاہب وحدتِ احساس میں گم ہوجاتی ہے"۔ ابن عربی کا باطنی تجربہ اس کا شاہد ہے کہ جسے ایک مذہب کا جیتا جاگتا عرفان حاصل ہوگیا وہ سب مذاہب کا محرم ہوجاتا ہے"۔

پادری دوسوزا نے زیر بحث مسئلے پر مخلوط مذہبی اور عمرانی نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ ہر چند سائنس اور ٹیکنالوجی کے اثر سے سماجی اور معاشی جدوجہد نے بڑی حد تک سیکولر رنگ اختیار کرلیا ہے لیکن اس کی وجہ سے مذہبی اقدار اور اخلاقی اصول کی اہمیت اس عہد کی سماجی اور معاشی زندگی کی تشکیل میں کم نہیں ہوئی بلکہ اور بڑھ گئی ہے۔ چنانچہ سب مذہبوں کے لوگوں کو زمانے کے اس چیلنج کا مقابلہ کرنا ہے کہ "اپنے اپنے مذہب کے حقیقی منشا کو سمجھ کر اس کی از سر نو تعبیر کریں" اور اسے اس طریقے سے پورا کریں کہ "جو عہدِ حاضر کے لیے معنویت اور اہمیت رکھتا ہو"۔ جس حد تک مذاہب ان سماجی اور اخلاقی الجھنوں کو جن میں افراد اور سماج مبتلا ہیں دور کرسکیں گے اسی حد تک انھیں

انسانی زندگی کو امن، آزادی، وقار اور معاشی انصاف کے سانچے میں ڈھالنے میں آسانی ہوگی۔

مختلف مذاہب میں مفاہمت اور مصالحت پیدا کرنے کے لیے اس کی ضرورت ہے کہ ہم دوسرے مذہبوں کا بے لاگ نظر سے مطالعہ کریں، ان کے پیرووں کے ساتھ برادرانہ تعلقات پیدا کریں اور اس کی کوشش کریں کہ ہم سب میں ان اخلاقی قدروں اور آدرشوں کے بارے میں جن سے عہد حاضر میں فرد اور سماج کی روحانی اور مادّی ضرورتیں پوری ہوسکتی ہیں: اس حد تک سمجھوتا ہوجائے جو کام چلانے کے لیے کافی ہو۔ اس سے یہ مراد نہیں کہ ہم اپنے مذہب کے بجائے دوسرا مذہب اختیار کرلیں یا اپنے مذہب کو دوسرے مذہب میں ضم ہوجانے دیں" بلکہ صرف یہ ہے کہ ہم دوسرے مذاہب کا کھلے دل سے مطالعہ کریں اور اگر ان سے کوئی ایسی بصیرت" جو ہمارے اپنے عقیدے سے ہم آہنگ ہو" حاصل ہوسکے تو اسے قبول کریں۔ ظاہر ہے مختلف مذہبوں کو ایک دوسرے کے بارے میں جو غلط فہمیاں ہیں وہ بہت جلد دور نہیں ہوسکتیں لیکن اگر ان کے پیرو مل کر کوئی مفید کام خدمت خلق کے جذبے کے ساتھ کریں تو رفتہ رفتہ دُور ہونے لگیں گی۔

اس طرح کا تعاون نظری بھی ہوسکتا ہے یعنی مذہبی زندگی کے بنیادی اصول وعقائد کے بارے میں مل کر غور کرنا اور عملی بھی یعنی مختلف مذاہب کے پیرووں کا متفق ہوکر سماجی خدمت اور معاشی ترقی کے ایسے منصوبوں کے لیے کام کرنا جن کی بدولت انسانی زندگی میں وہ آزادی، وقار اور اخلاقی حسِ لطیف پیدا ہو سکے جو مذہب پیدا کرنا چاہتا ہے۔ اس طرح کے پرخلوص ربط وضبط سے ایک طرف تو ہم پر یہ حقیقت منکشف ہوگی کہ ہم ایک دوسرے سے کس قدر ناواقف ہیں اور دوسری طرف ہم قوم کی سماجی اور اخلاقی اصلاح میں مدد کرسکیں گے۔

مگر اس تعاون کے لیے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ کثرت مذاہب کی حقیقت کو تسلیم کرلیا جائے۔ کوئی مذہب یہ دعویٰ نہ کرے کہ حق بلاشرکت غیرے اسی کے حصے میں آیا ہے۔ پچھلے دنوں متعدد عیسائی عالموں نے اس موقف کو ترک کردیا ہے کہ وحی صرف

مذہب عیسوی اور بائبل تک محدود ہے اور یہ بات تسلیم کرلی ہے کہ مختلف مذاہب کو دنیا میں روحانی سطح پر پہلو بہ پہلو زندگی بسر کرنی ہے۔

دوسری لازمی شرط یہ ہے کہ مختلف مذاہب کے لوگوں کے ذہن میں صدیوں کی سماجی علٰحدگی کی وجہ سے ایک دوسرے کی جو تصویریں جہالت اور تعصب کے سانچے میں ڈھل کر جم گئی ہیں ان کو مٹا دیا جائے اور ایک دوسرے کو حقیقت کی روشنی میں دیکھا جائے۔

ڈاکٹر ہاشم امیر علی نے یہ خیال ظاہر کیا کہ مذہبی جھگڑوں کا اصلی سبب جو سطح نظر سے نیچے ہونے کی وجہ سے دکھائی نہیں دیتا' وہ انفرادی یا اجتماعی غرور، خود بینی یا طمع ہے جس کی وجہ سے ایک فرد یا فرقہ نہ صرف اپنے آپ کو سراپا خیر بلکہ اپنے حریف کو مجسّم شر ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی بدترین مثال ان سوقیانہ اور ہیجان انگیز مناظروں میں نظر آتی ہے جو ہندوستان میں مختلف مذہبی فرقوں کے درمیان آئے دن ہوا کرتے ہیں۔ جب تک اس تو تو میں میں کو نہ روکا جائے بین مذاہب مفاہمت کے لیے کوئی مثبت قدم اُٹھانا ممکن نہیں۔

پروفیسر اے۔ کے سرن کا مقالہ تیار نہیں ہو سکا تھا۔ انھوں نے کچھ نوٹ قلم بند کر لیے تھے جن کی مدد سے اپنی تقریر شروع کی مگر مقررہ وقت تمہید ہی میں ختم ہو گیا۔ اس لیے بات نا تمام رہ گئی۔ انھوں نے وعدہ فرمایا کہ جب ہو سکے گا مقالہ پورا کر کے ہمارے انگریزی رسالے میں اشاعت کے لیے بھیج دیں گے۔

انوار علی خاں صاحب سوز نے شاید اس خیال سے کہ بودھ مت کو جو دنیا میں کروڑوں انسانوں کا مسلک ہے مذاہب کے دائرے میں شامل کر لیا جائے۔ مذہب کی تعریف ان الفاظ میں کی :

"وہ ادارہ جس نے بنی نوع انسان کی تاریخ میں ہر عہد اور ہر ملک میں اس کی کوشش کی ہے کہ چند مابعد الطبیعی عقائد، رسوم و عبادات اور فقہی احکام کی مدد سے یا اس کے بغیر انسان کی اخلاقی حس کو بیدار کرے اور تقویت پہنچائے۔"

انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ مذہب کا اخلاقی جز جس پر سب مذاہب کا اتفاق ہے ایک معیار کا کام دے سکتا ہے جس پر ہم ہر مذہب کے عقائد، عبادات اور رسم و رواج کو پرکھ کر ایک اجماع پر پہنچ سکتے ہیں کہ ان میں سب سے بہتر کون ہے اور وہی سب مذہبوں کے لیے نقطۂ اتحاد بن سکتا ہے۔ انھوں نے اپنے ذاتی مطالعے کا ذکر کیا جس میں انھوں نے مسلم اخلاقی اصول کی کسوٹی پر دنیا کے چار بڑے مذہبوں ہندو مذہب، بودھ مت، عیسائیت اور اسلام کو کس کر دیکھا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ "توحید کا اسلامی عقیدہ خواہ فلسفیانہ اعتبار سے اتنا اطمینان بخش نہ ہو جتنے وجود حقیقی کے وہ تصورات جو دوسرے مذہبوں نے پیش کیے مگر اخلاقی نقطۂ نظر سے مجھے اور دوسرے لوگوں کو جن میں مسلم بھی ہیں اور غیر مسلم بھی، سب سے زیادہ اطمینان بخش نظر آتا ہے"۔

اس مقالے پر خاصی گرما گرم بحث ہوئی۔ بعض شرکا کو اس میں مناظرانہ رنگ نظر آیا جو تقابلی مطالعۂ مذاہب کے معروضی معیار پر پورا نہیں اترتا۔ مگر اکثر لوگوں نے اس بنیادی موقف کی مخالفت کی کہ اخلاقی اصول کو مذہب کا جوہر قرار دے کر ان کی بنیاد پر مختلف مذہبوں میں اتحاد پیدا کیا جا سکتا ہے جیسا کہ سوز صاحب اور ڈاکٹر حمید صاحب کا خیال ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اخلاق بھی مذہب کا ایک اہم جز ہے مگر مذہب کے اندر اخلاق کے علاوہ اور بہت کچھ شامل ہے۔ سوز صاحب نے اپنے جواب میں کہا کہ ان کی نیت مناظرے کی نہیں تھی بلکہ وہ سمینار کے سامنے اپنا ذاتی خیال پیش کرنا چاہتے تھے جو انھوں نے خلوص اور دیانت داری سے بہت کچھ غور و فکر کے بعد قائم کیا ہے۔

مجموعی طور پر مندرجۂ بالا مقالوں کے سلسلے میں جو بحث اور تنقید ہوئی وہ جزوی اور ضمنی امور تک محدود تھی۔ اصولی بات سے جو ان سب مقالوں میں کہی گئی کہ مختلف مذاہب میں ایک قدر مشترک موجود ہے جس کی بنا پر ان میں مصالحت اور مفاہمت ہو سکتی ہے شرکا کی بڑی اکثریت کو اتفاق تھا اس لیے اسے سمینار کی مجموعی رائے کہا جا سکتا ہے۔

(۳)

مگر چند شرکا کو ان مقالوں کے بنیادی خیال ہی سے اختلاف تھا۔ ان کا موقف

یہ تھا کہ مذاہب کے درمیان عقائد، عبادات اور رسم و رواج کے لحاظ سے اس قدر بعد ہے کہ وہ ایک دوسرے کے قریب آ ہی نہیں سکتے۔ دو ایک نے یہ بھی کہا کہ مذہب ایک تقویم پارینہ ہے جس کا زمانۂ حاضر میں کوئی مصرف نہیں رہا اور وہ افراد یا جماعتوں کے باہمی تعلقات کو بہتر بنانے میں کوئی مدد نہیں دے سکتا۔ یہ موقف ڈاکٹر عبدالرحمن، مسٹر مہادیون اور پروفیسر پانڈیا کے مقالوں میں اختیار کئے گئے تھے۔

ڈاکٹر عبدالرحمن نے مذہب کے عمرانی ارتقا کی تاریخ بیان کرتے ہوئے کہا کہ ابتدائی زمانے میں انسان قوانین فطرت سے بہت سرسری واقفیت رکھتا تھا۔ اس نے سماجی زندگی کی تشکیل کر لی تھی لیکن اس کا سائنس کا علم اس قدر محدود تھا کہ اس کے لیے اپنے خواہشات و جذبات کو قابو میں رکھ کر سماجی زندگی میں ضبط و نظم پیدا کرنا بہت مشکل تھا چنانچہ اس نے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اس عقیدے سے مدد لی کہ مابعد الطبیعی قوت یا قوتوں نے کچھ اخلاقی ضوابط مقرر کر دیے ہیں جن کی پابندی لازمی ہے۔ اس سلسلے میں وہ دو راہوں میں سے ایک راہ اختیار کر لیتا تھا:

(۱) ترک دنیا

(۲) اخلاقی اصولوں سے منضبط کی ہوئی زندگی۔

پہلا طریقہ تو بالکل ناکام رہا لیکن دوسرے طریقے کے اختیار کرنے سے ایک مدت تک کام چلتا رہا۔ مگر چونکہ کسی مذہب میں اس کا اہتمام نہیں کیا گیا تھا کہ وہ سائنس کی تدریجی ترقی کے ساتھ مطابقت پیدا کرتا رہے اس لیے سبھی مذاہب جمود کا شکار ہو گئے۔ چنانچہ عہد حاضر کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ سماجی زندگی کو جس کی تنظیم اب مذہب کے بس کی بات نہیں رہی، سائنس کے موجودہ علم کی بنا پر منظم کیا جائے۔ اگر اس میں کامیابی حاصل ہو جائے تو یہ ضمنی مسئلہ کہ مختلف مذاہب کے پیروؤں میں کس طرح ربط اور ہم آہنگی پیدا کی جائے خود بخود حل ہو جائے گا۔

مسٹر مہادیون کو بھی اس سے اتفاق تھا کہ مذہب ایک جامد نظام ہے جو سائنس کے ارتقا کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ یہ عہد ماضی کی ان باقیات میں سے ہے جو اب بیکار ہو چکی

ہیں اور سائنس کے زمانے میں زندہ رہنے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہی ہیں۔ ان کے لیے، ایک دوسرے کو سمجھنے کی کوشش کرنا خودکشی کے مترادف ہوگا۔ اس لیے کہ سمجھنے کے عمل میں ادراک و بصیرت سے کام لینا پڑے گا جس سے اس اذعانی عقیدے کی جس پر مذہب کا دارومدار ہے، جڑیں کھوکھلی ہو کر رہ جائیں گی۔

پروفیسر پانڈیا ڈاکٹر عبدالرحمٰن اور ہمادیون صاحب کے اس خیال سے متفق نہ تھے کہ مذہب فرسودہ اور بیکار چیز ہے اور عہدِ حاضر کی زندگی میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا، مگر اس حد تک ان دونوں کے ہم نوا تھے کہ مختلف مذہبوں میں کوئی گہری مفاہمت قطعاً ناممکن ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ سمینار کے موضوع میں "مفاہمت" کا لفظ علم اور واقفیت کے معنی میں نہیں آتا ہے بلکہ جذباتی کیفیتوں کا حامل ہے۔ اس کا مفہوم یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک مذہب کا پیرو دوسرے مذاہب کو ہمدردی کی نظر سے دیکھے اور اس کا اعتراف کرے کہ ان کے عقائد میں سچائی ہے۔ مگر مذہبی عقائد سائنس کے حقائق نہیں ہیں جو معروضی شواہد و دلائل پر مبنی ہوں۔ ان کی سچائی کی شہادت تو کسی شخص کی اندرونی واردات قلب ہی سے مل سکتی ہے اور یہ وارداتی سچائی مشترک نہیں بلکہ منفرد ہوتی ہے کسی ایک مذہب کے پیرو کے لیے صرف اسی کا مذہب سچا ہو سکتا ہے۔ ایک وحدت پرست کثرت پرستوں کے عقیدے کا احترام نہیں کر سکتا۔ اسی طرح یہ کہنا کہ سب مذہب برابر ہیں دراصل کوئی معنی نہیں رکھتا۔ لفظ "برابر" کا مفہوم یہاں غیر واضح ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مذاہب کی مساوات کا نظریہ بہت دل کش معلوم ہوتا ہے مگر اسے تسلیم کرنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی۔ اگر کسی مذہب کو اپنی بقا منظور ہے تو اسے دوسرے مذہبوں کے مقابلے میں اپنی امتیازی حیثیت اور برتری کا دعویٰ قائم رکھنا پڑے گا۔"

غرض مذہبی نقطۂ نظر سے مفاہمت بین المذاہب نہ تو ممکن ہے اور نہ اس کی کوئی ضرورت ہے۔ البتہ مختلف مذہبوں کے پیرووں میں باہم اچھے تعلقات کا ہونا ایک سماجی ضرورت ہے اور اس طرح پوری ہو سکتی ہے کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ انصاف اور انسانیت کا برتاؤ کریں۔

ان تینوں مقالوں میں سے ہمایوں صاحب کا مقالہ ان کی غیر موجودگی کی وجہ سے نہ تو پڑھا گیا اور نہ اس پر بحث ہوئی اور در اصل بحث کی گنجایش بھی نہیں تھی، اس لیے کہ انھوں نے محض اپنی راے کا اظہار کیا تھا۔ اس کے لیے کوئی دلائل پیش نہیں کیے تھے جن کی تردید کی جاتی۔ البتہ ڈاکٹر عبدالرحمٰن صاحب کے مقالے پر سخت تنقید ہوئی۔ ان کو یہ بتایا گیا کہ مذاہب کے ارتقا کی روداد جو انھوں نے بیان کی ناقص اور یک طرفہ ہے۔ مذہب محض اخلاقی ضابطوں تک محدود نہیں بلکہ وسیع تر اور برتر مفہوم رکھتا ہے۔ یہ در اصل سرچشمہ حقیقت کے تلاش کرنے اور اس سے رابطہ پیدا کرنے کا نام ہے جس میں اخلاقی ضابطوں کا جاننا اور ان پر عمل کرنا صرف جزوی حیثیت رکھتا ہے اور اس جزوی مقصد کے حاصل کرنے میں بھی سائنس انسان کی رہنمائی نہیں کر سکتی بلکہ خود اس کی اخلاقی حس کرتی ہے جسے خود ان کے قول کے مطابق مذہبی عقیدے سے تقویت پہنچتی ہے۔ اس لیے سائنس کی ترقی کی بنا پر مذہب کو غیر ضروری یا بیکار قرار دینے کی کوئی منطقی یا معقول وجہ نہیں ہے۔

پروفیسر پانڈیا کے مقالے کو اس سے بھی زیادہ کڑی تنقید کا سامنا کرنا پڑا۔ کئی شرکا نے انھیں اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ چاہے ذہنی سطح پر مختلف مذاہب متوازی خطوط کی حیثیت رکھتے ہوں جو کبھی ایک دوسرے سے نہیں مل سکتے۔ لیکن روحانی واردات کی سطح پر وہ ایک ایسے نقطے پر آکر مل جاتے ہیں جہاں ظاہری کثرت باطنی وحدت میں محو ہو جاتی ہے۔

دوسرے حضرات نے پروفیسر پانڈیا کو اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ مفاہمت کا لفظ وحدت یا مساوات کے مفہوم میں کہیں بھی استعمال نہیں ہوتا اور اس سمینار میں تو کسی ایک شخص نے بھی اسے ان معنوں میں نہیں لیا اور یہ دعویٰ نہیں کیا کہ سب مذہب ایک ہیں یا ایک دوسرے کے برابر ہیں بلکہ اکثر مقرروں نے صرف اتنا کہا ہے کہ سب مذاہب میں گوناگوں اختلافات کے باوجود ایک قدر مشترک موجود ہے جسے سمجھنے کی ضرورت ہے تاکہ ان مذہبوں کی پیروی کرنے والوں میں باہم ایک رابطہ قائم ہو سکے اور وہ ایک دوسرے

کے ساتھ رواداری، ہمدردی اور صلح و امن سے مل جل کر رہ سکیں۔ انھوں نے یا ان میں سے اکثر نے اس بات کو بالکل صاف کر دیا ہے کہ دوسرے مذہب کے لوگوں سے رواداری اور حسنِ سلوک سے پیش آنے کے لیے یہ مطلق ضروری نہیں ہے کہ کوئی شخص اس گہری عقیدت میں جو وہ خود اپنے مذہب سے رکھتا ہے، ذرا بھی فرق آنے دے۔

(۴)

ایک اور دلچسپ طرزِ فکر وہ تھا جس کی نمائندگی پروفیسر دیو راج اور پادری وی۔ بی سندر سے نے کی۔ ان کا نقطۂ آغاز الگ الگ تھا مگر آخر میں دونوں ایک ہی نتیجے پر پہنچے کہ مختلف مذہبوں کی باہمی نزاع اس طرح ختم ہو سکتی ہے کہ ہم مذہب کے معاملے میں انتخابیت کا نقطۂ نظر اختیار کریں۔ پروفیسر دیو راج کے نزدیک مذہب کا بہترین پہلو یہ ہے کہ اس نے انسان کے تخیل کو ایک ایسی زندگی کی جو اس زمان و مکان کی قید و بند میں گھری ہوئی زندگی سے بلند تر اور برتر ہے، ایک جھلک دکھائی اور اس کے حاصل کرنے کی اُمید دلائی۔ اس طرح مذہب کے فیضان سے بڑے بڑے عالی مرتبہ اولیا اور اصفیا پیدا ہوئے۔ مگر جہاں تک عام پیروانِ مذہب کا تعلق ہے وہ مذہب کے بلند نصب العین تک پہنچنے میں سراسر قاصر رہے۔ وہ معاشی اور سیاسی اغراض کی بنا پر آپس میں دست و گریباں رہے اور اس سلسلے میں مذہب کے نام کا بیجا استعمال کرتے رہے اور اس سے ناجائز فائدہ اُٹھاتے رہے۔ بعض سیاسی جماعتوں نے ان مذہبی جھگڑوں کا حوالہ دے کر نفسِ مذہب کو بدنام کیا اور مذہبی قدروں سے نہ صرف انکار کیا بلکہ ان کی مذمت اور مخالفت کی۔ اب اگر مذہب تشکیک اور انکار کی قوتوں سے جنگ کر کے ان پر فتح حاصل کرنا چاہتا ہے تو مختلف مذاہب کے اہلِ فکر کو مل کر ایک متحدہ محاذ بنانا چاہیے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کی غرض سے پروفیسر صاحب نے ان چار باتوں کو ضروری قرار دیا:

(۱) "کثرت میں وحدت" کے اصول پر جسے ہندوؤں نے اختیار کرنے کی کوشش کی تھی، زور دینا۔

(۲) مذہب کے دائرے کی مناسب حدود کا تعین کرنا تاکہ وہ انسان کی سماجی، معاشی

اور سیاسی ترقی میں مخل نہ ہو۔
(۳) کسی مذہب کے اس دعوے کو تسلیم نہ کرنا کہ سچائی بلا شرکتِ غیرے اسی کے حصے میں آئی ہے۔
(۴) سب بڑے مذاہب کی مقدس کتابوں سے کسبِ فیض کرنا اور اپنے آپ کو ان سب کا وارث سمجھنا۔

بہ خلاف پروفیسر دیوراج کے جنھوں نے مذہب کو محض شخصی معاملہ قرار دیا اور ہر شخص کو یہ مشورہ دیا کہ وہ اپنے آپ کو دنیا کے کل مذاہب کا وارث سمجھے اور ہر مذہب کے بہترین عناصر کو لے کر اس طرح ترکیب دے کہ وہ اس کا ذاتی فلسفہ زندگی بن جائے۔ پادری سمڈرسے نے تمام مذہبی جماعتوں کو یہ صلاح دی کہ وہ اجتماعی کوشش سے ایک عالم گیر مذہب کی تشکیل کریں جو سب خدا پرست فرقوں کے لیے قابلِ قبول ہو۔ انھوں نے فرمایا:

"اگر ہم سب بڑے مذہبوں کے اہم صحیفوں کا مطالعہ کریں تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بعض تصورات اور حقائق ان سب میں مشترک ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آخر اس کی کیا وجہ ہے؟"

"کیا مشیت کو یہی منظور تھا کہ پیامِ الٰہی مختلف زمانوں میں برگزیدہ بندوں کو بار بار پہنچے؟ آخر اس مشابہت کی جو ان صحیفوں کی تعلیم میں پائی جاتی ہے اور کیا توجیہ ہو سکتی ہے؟ کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ دوسرے مذہبوں اور ان کی کتابوں کو حقارت کی نظر سے دیکھنے کے بجائے ہم یہ طے کریں کہ وحی الٰہی کی کیا نشانیاں ہیں اور وہ ان کتابوں میں پائی جاتی ہیں یا نہیں اور پھر ایک ایسے صحیفے کی تالیف کریں جو سب مذاہب کے لیے قابل قبول ہو تاکہ وہ رکاوٹیں جو دنیا کے روحانی اتحاد کی راہ میں حائل ہیں، دور ہو سکیں۔"

ایک عالمگیر مذہب کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے پادری صاحب نے کہا: "اگر خدا ایک ہے تو کیا نجات کی راہیں متعدد ہو سکتی ہیں؟ کیا یہ منطقی بات ہے؟ نہیں نجات کی راہ ایک ہی ہونی چاہیے جو ہر زمانے میں، ہر شخص کے لیے کھلی ہوئی ہو۔ اور جب کہ نجات کی صرف ایک ہی راہ ہونا ضروری ہے تو پھر مذاہب عالم کے رہنماؤں کا فرض ہے کہ ایک جگہ مل کر بیٹھیں اور اپنے دلوں کو باہمی بغض و تعصب سے پاک کر کے پورے خلوص کے ساتھ اس پر بحث کریں کہ اللہ تعالیٰ کی دکھائی ہوئی راہِ نجات کیا ہے اور کسی

متفقہ نتیجے پر پہنچیں۔ اس طرح سے پادری صاحب کے خیال کے مطابق "سب انسان مل جل کر امن و آشتی کی زندگی بسر کرنے لگیں گے۔ سب ایک ہی مناسب اور پسندیدہ طریقے سے خدا کی عبادت کریں گے، اس سے محبت کریں گے اور اس کے احکام بجالائیں گے۔ ممکن ہے یہی وہ آسمانی سلطنت ہو جس کی یسوع مسیح نے بشارت دی تھی۔"

ان دونوں مقالوں پر شرکا نے اپنے اپنے تصور مذہب کے مطابق دو مختلف زاویوں سے تنقید کی۔ ان کی بہت بڑی اکثریت نے جو منزل من اللہ مذاہب پر عقیدہ رکھتی تھی یہ کہا کہ ہر مذہب، یا کم سے کم اس کا روحانی جوہر، ایک مربوط اور ہم آہنگ کل ہوتا ہے۔ ممکن ہو کہ اس میں اور دوسرے مذہبوں میں بعض باتیں مشترک ہوں مگر بہ حیثیت مجموعی وہ ایک منفرد وحدت ہے اور اگر اس وحدت میں ذرا بھی خلل پڑا تو مذہب برباد ہو کر رہ جائے گا۔ چنانچہ اگر جماعتیں مذاہب کا ایک معجون مرکب، یا افراد ایک انتخابی مذہب وضع کرنے کی کوشش کریں گے تو مختلف مذہبوں میں مفاہمت ہونے کے بجائے ان کا وجود ہی مٹ جائے گا۔ بہ خلاف اس کے ایک صاحب نے جو مذہب کو خالص عمرانی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں یہ کہا کہ ہر مذہب ایک مخصوص طبیعی اور سماجی ماحول میں نشو و نما پا کر ایک مخصوص ماہیت اختیار کرتا ہے اس لیے مختلف مذاہب کی ترکیب یا امتزاج ممکن نہیں ہے۔ دونوں مقالہ نگاروں نے اپنے اپنے مقالوں کی حمایت میں کوئی بحث نہیں کی بلکہ یہ کہا کہ یہ کوئی مستقل نظریے یا باضابطہ تجویزیں نہیں ہیں بلکہ محض عارضی خیالات ہیں جو سمینار کے سامنے بحث کے لیے پیش کر دیے گئے ہیں۔

پادری ڈی اسمٹ کا مقالہ "عیسائیوں اور مسلمانوں میں مزید گفت و شنید" اپنے طرز کا واحد مقالہ تھا۔ یہ اُن عملی کوششوں کی روداد تھی جو ان دو مذہبوں میں جن کی تاریخ باہمی نزاعوں اور آویزشوں کا ایک طویل سلسلہ ہے، مصالحت کے لیے کی جا رہی ہیں۔ انھوں نے اس گفت و شنید کا حوالہ دیا جو کیتھولک کلیسا کے سب سے بڑے رہنما پوپ اور قاہرہ کی المجلس الاعلیٰ لشئون الاسلامیہ کے درمیان ہو رہی ہے اور ان کتابوں کا ذکر کیا جو دونوں طرف کے علما باہمی مفاہمت کی اسپرٹ میں لکھ رہے ہیں۔ پادری صاحب نے کہا کہ

مذاہب عالم میں مفاہمت کے بارے میں تین مختلف نقطۂ نظر ہیں، ایک سائنسدانوں کا، دوسرا مسلک انسانیت کے علم برداروں کا، تیسرا مذہبی لوگوں کا جو باہمی مکالمے اور مصالحت کے حامی ہیں۔ پہلا گروہ مذہب کا تجزیہ اسے ایک بے جان شے سمجھ کر کرتا ہے، دوسرا "ذہن انسانی کے خیالات پریشاں" کا جو مذہب کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں ہمدردی سے "مشاہدہ" کرتا ہے۔ تیسرا یہ کوشش کرتا ہے کہ دوسرے مذہب کے لوگوں کے معتقدات اور احساسات کو سمجھے اور ان میں حصّہ لے۔

خود پادری صاحب جو اس تیسرے گروہ سے تعلق رکھتے ہیں، یہ محسوس کرتے ہیں کہ اسلام اور عیسائیت دونوں توحید پر مضبوط عقیدہ رکھتے ہیں مگر عیسائیوں کے نزدیک تثلیث اور الوہیت مسیح کے پُراسرار عقائد شرک میں داخل نہیں ہیں۔ پادری صاحب کے خیال میں اسلام کا اصل کارنامہ یہی ہے کہ اس نے بہ بانگِ دہل اس حقیقت کا اعلان کیا کہ خدا ایک ہے، رحمٰن و رحیم ہے اور سب انسانوں کا بلاتفریق نسل و زبان، تہذیب و قومیت خالق اور رب ہے۔ انھوں نے زمانۂ حال کے کئی عیسائی عالموں، ماسنون، کٹ، زیشنر وغیرہ کے اقوال نقل کیے جو کتب سماوی کا غور و فکر سے مطالعہ کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ عیسائی حضرت محمدؐ کی نبوت کو تسلیم کر سکتے ہیں بلکہ زیشنر نے تو یہاں تک کہا کہ آنحضرت "بجا طور پر ختم المرسلین ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔"

عیسائیت اور اسلام دونوں کے سامنے متعدد پیچیدہ سماجی، سیاسی، معاشی مسائل ہیں اور دونوں کو دہریت اور مادیت کے پیچیدہ مسائل کا مقابلہ کرنا ہے۔ ان مشترک مشکلات میں عیسائیت اسلام کو دعوت دیتی ہے کہ آپس میں مکالمہ اور مشاورت اور حقوق الٰہی کی حفاظت میں ایک دوسرے کی مدد کریں۔" جس طرح اسلام آج تب و تاب کے عالم میں احتساب نفس کی منزل سے گزر رہا ہے۔ اسی طرح عیسائیت بھی ایک کشاکش پیہم میں مصروف ہے کہ عقیدت، امید اور محبت کی برتر اور بلند زندگی کو اپنائے۔"

اگر مکالمے کے دونوں فریقوں کے ذہن میں کوئی تبدیلی ہوتی ہے تو وہ اس طرح کی ہونی چاہیے کہ دونوں موجودہ کشمکش کے مرحلے سے گزر کر اس مشترک منزل تک پہنچ سکیں

ورعقائد سے قطع نظر تہذیب و معاشرت کے مسائل کے بارے میں بھی گفتگو کی گنجائش ہے۔ غرض کیتھولک مذہب کا موجودہ رجحان یہ ہے کہ اسلام کو "ایک مشتبہ حریف سمجھنے کے بجائے اپنا شریک سمجھے اس منصوبے میں جو رحمت الٰہی نے انسان کے لیے بنایا ہے۔"

مقالہ اس حیثیت سے کہ اس میں ایک علمی کوشش کا جو دنیا کے دو بڑے مذہبوں میں مفاہمت کے لیے ہو رہی ہے، بہت دلچسپ تھا۔ شرکا اور دوسرے حاضرین نے اسے بڑی توجہ سے سنا مگر افسوس ہے کہ وقت کی تنگی کی وجہ سے اس کوشش کی تفصیلات کے بارے میں سوال جواب کا موقع نہیں ملا۔ اگر ہمارے پڑھنے والوں نے اس خواہش کا اظہار کیا کہ پادری صاحب کے پورے مقالے کا ترجمہ ہمارے رسالے میں شائع ہو، نیز یہ کہ پادری صاحب سے درخواست کی جائے کہ وہ پاپائے روم اور مجلس اعلیٰ لشئون الاسلامیہ قاہرہ کے درمیان "مکالمے" کی مفصل کیفیت بیان کرنے کے لیے ایک اور مقالہ لکھ کر اشاعت کے لیے ہمیں بھیجیں تو اس کی تعمیل کی کوشش کی جائے گی۔

سیمینار کی بحثیں بڑے خوشگوار ماحول میں ہوئیں اور شرکا نے عام طور پر شدید اختلافِ رائے کی صورت میں بھی ایک دوسرے کی باتوں کو پوری توجہ کے ساتھ سنا اور ان کی تائید یا تردید مناظرانہ اور جذباتی انداز میں نہیں بلکہ سنجیدگی اور معقولیت کے ساتھ مدلل طور پر کرنے کی کوشش کی۔ جہاں تک نتیجے کا تعلق ہے شرکا کی بڑی اکثریت کی مجموعی رائے یہ معلوم ہوئی کہ حالاتِ زمانہ کا یہ تقاضا ہے کہ دنیا کے سب یا کم سے کم اکثر بڑے مذاہب اس قدرِ مشترک کی خاطر جو گوناگوں اختلاف کے ساتھ ساتھ ان سب میں موجود ہے، کسی نہ کسی حد تک متفق ہو کر مخالف مذہب قوتوں کا مقابلہ کریں۔ اس کے علاوہ پچھلے سیمینار کی طرح اس بار بھی یہ اندازہ ہوا کہ ایک بہت چھوٹے سے طبقے کے علاوہ جو یہ سمجھتا ہے کہ سائنس کے زمانے میں مذہب کی ضرورت نہیں رہی۔ ہندوستان میں قدیم اور جدید تعلیم یافتہ خواہ کسی فرقے کے ہوں عام طور پر مذہب کی ضرورت اور اہمیت کو شدت سے محسوس کرتے ہیں مگر فرق یہ ہے کہ قدیم تعلیم یافتہ عقیدہ و عمل کی اس صورت حال سے جو عام طور پر راسخ الخیال طبقے میں پائی جاتی ہے مجموعی طور پر مطمئن ہیں اور بہ مصداق "اپنے پہ کر رہا ہوں قیاس اہل دہر کا" یہ سمجھتے ہیں کہ مذہب کا

حصار اہلِ مذہب کے دلوں میں اتنا مضبوط ہے کہ مخالف قوتوں کے حملوں کو آسانی سے روک سکتا ہے مگر جدید تعلیم یافتہ گروہ کا وہ طبقہ جو ابھی تک مذہب کی طرف سے بے نیاز یا بے حس نہیں ہوا یہ محسوس کر رہا ہے کہ مخالف مذہب قوتیں دراصل کہیں باہر سے نہیں آئیں بلکہ خود انسانوں کے، ان انسانوں کے جو کل تک مذہب کا کلمہ پڑھتے تھے، دلوں سے اٹھی ہیں اس لیے کہ ان کے نزدیک مذہب نئے زمانے کے نئے مسائل کو جن پر حیاتِ انسانی کی فنا و بقا کا دار و مدار ہے، یکسر نظر انداز کر رہا ہے یا ان کے حل کرنے میں ابھی تک کامیاب نہیں ہوا ہے۔ یہ احساس کسی ایک مذہب کے نہیں بلکہ سبھی مذہبوں کے جدید تعلیم یافتہ طبقوں میں عام ہے جن میں بعض مذاہب کے دینی رہنما بھی شامل ہیں۔ ان کا خیال ہے اور بظاہر صحیح معلوم ہوتا ہے کہ یہ بے چینی، یہ اضطراب، یہ کشاکش خطرناک ضرور ہے مگر اسی کے ساتھ ساتھ ایک مبارک علامت بھی ہے کہ انسانوں کی نئی نسل کے اندر تلاشِ حق کا جذبہ شدت سے ابھر رہا ہے اور یہ مذہب کے لیے بہترین موقع ہے کہ ان کی مشکلوں کو سمجھ کر اور انھیں حل کر کے ان کے دلوں کو تسخیر کر لے۔

بہرحال اس سمینار میں ہندوستان کے مختلف مذاہب کے نمائندوں کو جن میں قدیم و جدید دونوں طرز کے مذہبی حضرات شامل تھے ایک دوسرے کے خیالات کو سمجھنے اور ان غلط فہمیوں کو جو ہر ایک کو دوسروں کی طرف سے تھیں، دور کرنے کا موقع ملا اور یہ بجائے خود ایک مفید نتیجہ ہے۔

مفاہمت بین المذاہب

مولانا محمد تقی امینی

یہ مضمون مولانا محمد تقی امینی نے اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی
کے سمینار منعقدہ ۱۷ ر تا ۲۰ ر اکتوبر ۱۹۷۸ء (دلی) میں پڑھا تھا۔

سیاسی انداز سے قطع نظر "مفاہمت بین المذاہب" کا کھلا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ مذہب کے معاملے میں ہر گروہ اپنا موقف چھوڑ کر ایک نیا موقف قبول کرنے پر آمادہ ہو جائے۔
دوسرے لفظوں میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ دو اور دو مل کر چار کے بجائے ساڑھے تین یا ساڑھے چار پر سمجھوتہ کر لیا جائے۔

اس قسم کی مفاہمت چونکہ مذہبی خودکشی کے مترادف ہے اس بنا پر کسی مذہب کا ماننے والا بھی اس کے لیے تیار نہیں ہوتا۔

پھر ایک طرف مذہب کے ماننے والوں کا یہ دعویٰ کہ صرف ان کا مذہب صحیح ہے بقیہ سب غلط ہیں اور دوسری طرف خود مذاہب کی موجودہ شکل کے درمیان "بُعد المشرقین" کا اختلاف کہ ایک کو ماننے کے بعد قطعی طور پر دوسرے کا انکار لازم آئے۔ یہ دونوں حدیں ایسی ہیں کہ ان کی موجودگی میں "مفاہمت بین المذاہب" کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

غالباً یہی وجہ ہے کہ اسلام سے پہلے مختلف مذاہب (بت پرستی۔ یہودیت۔ عیسائیت اور مجوسیت وغیرہ) موجود تھے لیکن ان کے درمیان مفاہمت کی قطعاً گنجائش نہ تھی۔

قرآن حکیم سب سے پہلی کتاب ہے جس نے "مفاہمت بین المذاہب" کی بنیاد رکھی اور اس راہ کی مشکلات کو درج ذیل طریقوں سے حل کیا۔

(۱) اعلان کیا کہ مذہب کے معاملے میں کسی قسم کی زبردستی نہیں ہے۔

لا اکراہ فی الدین (البقرہ ع ۳۵) دین میں زبردستی نہیں ہے

دوسری جگہ ہے:

فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر (الکہف ع ۴) جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔

(۲) ہر قابلِ ذکر مذہب کی "اصل" کو تسلیم کیا جیسا کہ ان آیتوں سے ثابت ہے۔

کان الناس امۃ واحدۃ فبعث اللہ النبیین مبشرین و منذرین وانزل معھم الکتب بالحق لیحکم بین الناس فی ما اختلفوا فیہ (البقرہ ع ۲۶) لوگ ایک امت (ایک دین پر) تھے۔ پھر اللہ نے یکے بعد دیگرے نبیوں کو بھیجا جو (نیک عملی کے نتائج کی) بشارت دینے والے اور (بدعملی کے نتائج سے) ڈرانے والے تھے اور ان کے ساتھ اللہ نے سچی کتاب اتاری تاکہ جن باتوں میں لوگ اختلاف کرنے لگے تھے ان میں وہ فیصلہ کرنے والی ہو۔

وان من امۃ الاخلا فیھا نذیر (الفاطر ع ۳) اور کوئی امت ایسی نہیں ہے جس میں کوئی ڈرانے والا (رسولؐ) نہ گزرا ہو۔

انما انت منذر ولکل قوم ھاد (الرعد ع ۱) اے پیغمبر آپ صرف ڈرانے والے ہیں اور ہر قوم کے لیے ایک ہدایت کرنے والا ہوا ہے۔

ولکل امۃ رسول (یونس ع ۵) ہر امت کے لیے رسول ہے۔

ولقد ارسلنا رسلا من قبلک منھم ہم نے آپ سے پہلے بہت سے پیغمبر بھیجے ان میں سے

من قصصنا علیک و منھم من لم نقصص علیک۔ (المومن ع ۸)

کچھ ایسے ہیں جن کے حالات تمھیں سنائے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جن کے حالات نہیں سنائے۔ (ان کا ذکر قرآن حکیم میں نہیں ہے۔)

(۳) ہر مذہب کی بنیادی تعلیم میں وحدت تسلیم کی جیسا کہ ان آیتوں سے ظاہر ہے۔

ولقد بعثنا فی کل امۃ رسولا ان اعبدوا اللہ واجتنبوا الطاغوت (النحل ع ۵)

بے شک ہم نے دنیا کی ہر قوم میں ایک پیغمبر بھیجا (جس کی تعلیم کا خلاصہ یہ تھا) کہ اللہ کی عبادت کرو اور طاغوت (سرکش قوموں) سے بچو۔

وما ارسلنا من قبلک من رسول الا نوحی الیہ انہ لا الہ الا انا فاعبدون (الانبیاء ع ۲)

اے پیغمبر ہم نے آپ سے پہلے کوئی رسول دنیا میں نہیں بھیجا مگر اس وحی کے ساتھ کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں بس میری ہی عبادت کرو۔

شرع لکم من الدین ما وصّٰی بہ نوحا والذی اوحینا الیک وما وصینا بہ ابراہیم وموسیٰ وعیسیٰ ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا فیہ (الشوریٰ ع ۲)

تمھارے لیے وہی دین مقرر کیا جس کی نوحؑ کو وصیت کی اور جس کی وحی ہم نے آپ کو بھیجی اور جس کی وصیت ہم نے ابراہیمؑ۔ موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کو کی وہ یہ تھی کہ "الدین" کو قائم رکھو اور اس میں اختلاف نہ ڈالو۔

نزل علیک الکتب بالحق مصدقا لما بین یدیہ وانزل التوراۃ والانجیل من قبل ھدی للناس (آل عمران ع ۱)

اے پیغمبر۔ اللہ نے آپ پر یہ سچی کتاب اتاری ہے جو کتابیں اس سے پہلے نازل ہو چکی ہیں ان کی یہ کتاب تصدیق کرتی ہے اور تورات و انجیل (بھی) اس سے پہلے لوگوں کی ہدایت کے لیے نازل کی ہے۔

قل یاھل الکتب تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا وبینکم ان لا نعبد الا اللہ ولا نشرک بہ شیئاً ولا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللہ (آل عمران ع ۶)

آپ کہہ دیجے اے اہل کتاب تم ایک ایسی بات کی طرف آجاؤ جو ہمارے اور تمھارے درمیان برابر ہے وہ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی اور کی عبادت نہ کریں اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں اللہ

کو چھوڑ کر ہم آپس میں ایک دوسرے کو "رب" نہ بنائیں۔

(۴) بنیادی تعلیم پر زیادہ زور صرف کیا جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

لیس البر ان تولوا وجوھکم قبل المشرق والمغرب ولکن البر من امن باللہ والیوم الآخر والملئکۃ والکتب والنبین واتی المال علیٰ حبہ ذوی القربی والیتمیٰ والمسٰکین وابن السبیل والسائلین وفی الرقاب واقام الصلوٰۃ واتی الزکوٰۃ والموفون بعھدھم اذا عاھدوا والصابرین فی الباساء والضراء وحین البأس اولئک الذین صدقوا واولئک ھم المتقون (البقرہ ع ۲۱)

نیکی یہ نہیں ہے کہ (رسمی طور پر) تم نے اپنا منہ پورب اور پچھم کی طرف کر لیا بلکہ نیکی تو اس شخص کی ہے جو اللہ پر، آخرت کے دن پر، ملائکہ پر، تمام کتابوں پر اور تمام نبیوں پر ایمان لاتا ہے اپنا مال اللہ کی محبت میں رشتہ داروں، یتیموں مسکینوں، مسافروں اور سائلوں کو دیتا ہے اور غلاموں کو آزاد کرانے میں خرچ کرتا ہے۔ نماز قائم کرتا، زکوٰۃ ادا کرتا اور قول و قرار کا پکا ہوتا ہے۔ تنگی اور مصیبت کی گھڑی ہو یا خوف و ہراس کا وقت، ہر حال میں ثابت قدم رہتا ہے۔ ایسے ہی لوگ (دیندار ہیں) سچے ہیں اور یہی برائیوں سے بچنے والے ہیں۔

دوسری جگہ ہے۔

ولکل وجھۃ ھو مولیھا فاستبقوا الخیرات این ما تکونوا یات بکم اللہ جمیعا (البقرہ ع ۱۷)

ہر ایک کے لیے ایک جہت ہے جس کی طرف وہ اپنا منہ کر لیتا ہے نیکی کی راہ میں ایک دوسرے سے بڑھ جانے کی کوشش کرو (اصل کام یہی ہے) تم کسی جگہ بھی ہو، اللہ تم سب کو لائے گا۔

(۵) بنیادی تعلیم کی دعوت کے ساتھ مذہب کی مختلف شکلوں میں رواداری برتنے کا حکم دیا۔ چنانچہ قرآن حکیم میں ہے۔

لکل امۃ جعلنا منسکا ھم ناسکوہ

ہر امت کے لیے ہم نے عبادت کا ایک خاص

فلا ينازعنك في الامر وادع الى ربك انك لعلى هدى مستقيم وان جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون الله يحكم بينكم يوم القيمة فيما كنتم فيه تختلفون (الحج ع ۹)

طریقہ مقرر کیا ہے جس پر وہ چلتی ہے اس معاملے میں لوگ آپ سے جھگڑا نہ کریں آپ اپنے رب کی طرف دعوت دیتے رہیے آپ یقیناً ہدایت کے سیدھے راستہ پر ہیں اور اگر لوگ آپ سے جھگڑا کریں تو آپ کہہ دیجیے کہ اللہ بہتر جانتا ہے جو تم کرتے ہو جس میں تم اختلاف کرتے ہو قیامت کے دن اللہ اس کے بارے میں فیصلہ کرے گا۔

دوسری جگہ ہے :

لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن ليبلوكم في ما اتكم فاستبقوا الخيرات (المائدہ ع ۵)

ہر ایک کے لیے ایک شریعت (دستور العمل) اور طریقہ (راہ عمل) مقرر کر دیا ہے اگر اللہ چاہتا تو تم سب کو ایک امت بنا دیتا لیکن یہ اختلاف اس لیے ہوا کہ اس نے جو تمہیں دیا ہے اس میں وہ تمہاری آزمائش کرے پس نیکی کی راہ میں ایک دوسرے سے آگے نکل جانے کی کوشش کرو۔

ایک اور جگہ ہے :

ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم (الانعام ع ۱۳)

تم ان کو برا بھلا نہ کہو جن کو وہ اللہ کے سوا پکارتے ہیں (پوجتے ہیں) ورنہ وہ بے سمجھے بوجھے حد سے تجاوز کر کے اللہ کو بُرا بھلا کہنے لگیں گے۔

ایک اور جگہ ہے :

ثم جعلنك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون

پھر (انبیاء بنی اسرائیل کے بعد) اے محمد ہم نے آپ کو دین کے معاملہ میں ایک شریعت پر قائم کیا

بس آپ اسی کی پیروی کیجیے اور ان لوگوں کی
خواہشات کی پیروی نہ کیجیے جو علم نہیں رکھتے ہیں۔

یہ آیتیں سابقہ شریعتوں کی تصدیق کرتی اور ان کے بارے میں رواداری کا حکم دیتی ہیں یعنی ہر امت کو ہم ایک شریعت (دستور العمل) دے چکے ہیں آپ کو بھی ہم نے ایک شریعت دی ہے۔ دیکھنا صرف یہ ہے کہ اس وقت کون شریعت بنیادی تعلیم سے ہم آہنگ اور قابلِ عمل ہے دراصل اسی میں سب کی آزمائش اور اسی پر کامیابی کا انحصار ہے۔

ان آیتوں سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ سابقہ شریعتیں اصلی شکل میں موجود ہیں یا اب بھی حسب سابق وہ قابل عمل ہیں بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ (رسول اللہؐ) راہ راست پر ہیں آپ اپنی شریعت کی اتباع کیجیے اور لوگوں کو بھی اس کی طرف دعوت دیجیے۔ سابقہ شریعتوں میں تبدیلی کا ذکر دوسری آیتوں میں ہے۔

اوپر دین اور شریعت کے دو لفظ آئے ہیں ان کی تشریح ضروری ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کہتے ہیں۔

ان اصل الدین واحد اتفق علیه الانبیاء علیهم السلام وانما الاختلاف فی الشرائع والمناهج تفصیل ذلک انه اجمع الانبیاء علیهم السلام علی توحید الله تعالیٰ عبادة واستعانة وتنزیهه عما لا یلیق بجنابه وتحریم الالحاد فی اسمائه وان حق الله علیٰ عباده ان یعظموه تعظیما لا یشوبه تفریط وان یسلموا وجوههم وقلوبهم الیه وان یتقربوا بشعائر الله الی الله وانه قدر جمیع الحوادث قبل ان یخلقها وان لله ملائکة لا یعصونه فیما امره

اصل دین ایک ہے جس پر تمام انبیا متفق ہیں۔ شرائع اور منہاج میں اختلاف ہے۔ اتفاق کی یہ باتیں ہیں۔ عبادت و استعانت میں اللہ کو ایک سمجھنا۔ تمام ان چیزوں سے اس کی پاکی بیان کرنا جو اس کی شان کے مناسب نہیں ہیں۔ اس کے ناموں میں کج روی کو حرام سمجھنا۔ اللہ کا حق بندوں پر یہ جاننا کہ اس کی زیادہ سے زیادہ تعظیم کی جائے۔ چہرہ اور دل اس کے سپرد کیے جائیں۔ اللہ کے شعائر کے ذریعے اس سے تقرب حاصل کیا جائے۔ یہ عقیدہ رکھا جائے کہ (الف) تمام حوادث سے پہلے ان کے لیے اللہ کے علم میں ایک اندازہ مقرر ہے (ب) اللہ کے فرشتے ہیں جو اس کی

يفعلون ما يؤمرون وانه ينزل الكتاب
على من يشآء من عباده ويفرض طاعته
على الناس وان القيامة حق والبعث
بعد الموت حق والجنة حق والنار حق
وكذلك اجمعوا على انواع البر من الطهارة
والصلوٰة والزكوٰة والصوم والحج والتقرب
الى الله بنوافل الطاعات من الدعآء و
الذكر وتلاوة الكتاب المنزل من الله وكذلك
اجمعوا على النكاح وتحريم السفاح واقامة
العدل بين الناس وتحريم المظالم واقامة
الحدود على اهل المعاصي والجهاد مع اعداء
الله والاجتهاد في اشاعة امر الله ودينه
فهذا اصل الدين ولذلك لم يبحث القرآن
العظيم لمية هذه الاشيآء الا ماشآء الله
فانما كانت مسلمة فيمن نزل القرآن على
السنتهم وانما الاختلاف في صور هذه الامور
اشباحها فكان في شريعة موسى عليه السلام
الاستقبال في الصلوٰة الى بيت المقدس
وفي شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم الى
الكعبة وكان في شريعة موسى عليه السلام
القصاص فقط وجاءت شريعتنا بالقصاص
والدية جميعاً وعلى ذلك اختلافهم في
اوقات الطاعات وآدابها واركانها وبالجملة
فالاوضاع الخاصة التي مهدت وبنيت بها

نافرمانی نہیں کرتے ہیں (ج) اللہ اپنے بندوں میں
جس پر چاہتا ہے کتاب اتارتا ہے (د) اللہ
اپنے بندوں پر اپنی اطاعت فرض کرتا ہے (س)
قیامت۔ مرنے کے بعد کی زندگی۔ جنت دوزخ سب
حق ہیں۔

اسی طرح نیکی کی قسموں پر سب نبیوں کا اتفاق ہے
یعنی طہارت۔ صلوٰۃ۔ زکوٰۃ۔ روزہ۔ حج اور نفلی عبادت
(دعا۔ ذکر۔ تلاوت) کے ذریعے قرب حاصل کرنا۔
اسی طرح نکاح کے جائز ہونے۔ زنا کے حرام ہونے
عدل وانصاف قائم کرنے مظالم کے حرام ہونے
مجرموں پر حد قائم کرنے اللہ کے دشمنوں سے جہاد
کرنے اللہ کے حکم اور دین کی اشاعت میں زیادہ
سے زیادہ کوشش کرنے پر بھی اللہ کے نبیوں نے
اتفاق کیا ہے۔ یہ سب باتیں اصل دین ہیں۔ جن لوگوں
میں قرآن نازل ہوا (اہل عرب) ان کے نزدیک
یہ سب باتیں مسلم تھیں۔ اسی بنا پر قرآن حکیم نے ان
کے ثبوت میں زیادہ کاوش سے کام نہیں لیا۔

شرائع اور منہاج جس میں نبیوں کا اختلاف رہا ہے
وہ نیکی اور احکام کی شکلیں اور صورتیں ہیں۔ مثلاً
موسیٰؑ کی شریعت میں بیت المقدس کی طرف منہ
کرکے نماز پڑھنے کا حکم تھا اور شریعت محمدیؐ میں
کعبہ کی طرف حکم ہے۔ موسیٰؑ کی شریعت میں زنا کی
سزا صرف سنگساری تھی اور شریعت محمدیؐ میں

انواع البر والارتفاقات هي الشرع والمنهاج[1]	شادی شدہ کے لیے سنگساری اور غیر شادی شدہ کے لیے کوڑے مقرر ہیں۔ موسیٰ کی شریعت میں قتل کی سزا صرف قصاص تھی اور شریعت محمدی میں قصاص اور دیت (خون بہا) دونوں ہیں۔ اسی طرح عبادت کے اوقات ارکان اور آداب میں بھی اختلاف رہا ہے خلاصہ یہ کہ نیکی کی مختلف قسموں اور نفع مند تدبیروں کو بروئے کار لانے کے لیے جو خاص ہیئت و شکل تیار کی جاتی ہے اس میں نبیوں کا اختلاف رہا اور اسی ہیئت و شکل کا نام شریعت و منہاج ہے۔

"مفاہمت بین المذاہب" کے لیے قرآن حکیم کے بیان کردہ مذکورہ طریقوں کو بروئے کار لانے کے لیے اسلام نے اپنے دور عروج میں جو تدبیریں اختیار کی ہیں ان کی تفصیل یہ ہے۔

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام مذہب کے ماننے والوں کو آپس میں بھائی اور اُمت واحدہ قرار دیا۔

الناس کلھم اخوۃ[2]	سب لوگ بھائی بھائی ہیں۔

دوسری جگہ ہے۔

انھم امۃ واحدۃ[3]	وہ سب ایک امت ہیں۔

(۲) ہر مذہب کے عبادت خانوں۔ عبادت کے طریقوں اور مذہبی پیشواؤں کی حفاظت کی گئی چنانچہ یہ حکم تھا۔

لا یھدم لھم بیعۃ ولا کنیسۃ ولا یمنعون من ضرب النواقیس ولا من اخراج الصلبان فی یوم عیدھم	یہودیوں اور عیسائیوں کے عبادت خانے نہ گرائے جائیں۔ یہ لوگ ناقوس بجانے سے نہ روکے جائیں اور اپنی عید کے دن صلیب نکالنے سے نہ روکے جائیں۔

۱۔ حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ باب بیان ان اصل الدین واحد والشرائع والمناہج مختلفہ

۲۔ مسلم شریف و ابوداؤد ۳۔ سیرت ابن ہشام ج ۱ والاموال لابی عبیدہ ص ۲۰۴ - ۲۰۵

دوسری جگہ ہے۔

لا یھدم لھم بیعۃ ولا کنیسۃ وعلی ان یضربوا نواقیسھم فی ای ساعۃ شاؤا من لیل او نھار الا فی اوقات الصلوٰۃ وعلی ان یخرجوا الصلبان فی ایام عیدھم[1]

یہودیوں اور عیسائیوں کے عبادت خانے نہ گرائے جائیں۔ یہ لوگ رات اور دن میں جب چاہیں ناقوس بجائیں البتہ نماز کے اوقات مستثنیٰ رہیں گے۔ یہ لوگ اپنی عید کے دن صلیب نکالیں۔

ایک جگہ اور ہے۔

لا یغیر اسقف من اسقفیتہ ولا راھب من رھبانیۃ ولا کاھن من کھانتہ ولا یخسرون ولا یعسرون[2]

کسی پادری کو اس کے موقف سے کسی راہب کو اس کی رہبانیت سے کسی کاہن کو اس کی کہانت سے نہ ہٹایا جائے اور نہ کسی پر کسی قسم کی سختی یا تنگی کی جائے۔

سنہ ۱۷۱ھ میں خلیفہ ہارون الرشید کے زمانۂ حکومت میں مصر کے گورنر موسیٰ بن عیسیٰ تھے انھوں نے منہدم شدہ گرجوں کی حکومت کی جانب سے تعمیر کرانے کے متعلق علماء سے فتویٰ طلب کیا۔ اس وقت علماء کے سرکردہ "لیث" بن سعد اور عبداللہ بن لہیعہ" تھے ان حضرات نے گرجوں کے تعمیر کرانے کا علانیہ فتویٰ دیا اور جواز میں نہایت دور رس دلیل پیش کی۔

علامہ مقریزیؒ تاریخ مصر میں لکھتے ہیں۔

فبنیت کلھا بمشورۃ اللیث بن سعد و عبد اللہ بن لھیعۃ وقالا ھو من عمارۃ البلاد و احتجابان الکنائس التی بمصر لم تبن الا فی الاسلام فی زمن الصحابۃ و التابعین[3]

عبداللہ بن لہیعہ اور لیث بن سعد کے مشورے سے کل عبادت خانے حکومت کی جانب سے بنا دیئے گئے ان دونوں نے کہا کہ یہ تو شہر کی عمارتیں ہیں اور دلیل یہ پیش کی کہ یہ سب اسلامی حکومت صحابہ اور تابعین کے زمانے میں تعمیر کیے گئے ہیں۔

۱۔ الخراج لابی یوسف ص ۱۴۳۔ ۲۔ الخراج ص ۴۲ ۳۔ تاریخ مقریزی

(۳) ہر ایک کو عبادت کے علاوہ اور دوسرے مذہبی امور کی ادائگی کی پوری آزادی دی گئی جیسا کہ ابو عبید کئی ملکوں کا تذکرہ کرنے کے بعد کہتے ہیں۔

فهذه بلاد العنوة واقرا اهلها فيها على ملله وشرائعهم[1]	یہ تمام ممالک غلبہ سے فتح کیے گئے تھے اور ان کے باشندے اپنے اپنے مذہب اور شریعتوں پر باقی رکھے گئے تھے۔

فقہ اسلامی میں تصریح ہے کہ اگر کوئی مسلمان غیر مسلموں کے خنزیر یا شراب کو ضائع کردے تو اس کی قیمت ادا کرنی پڑے گی حالانکہ اسلام میں یہ دونوں انتہائی حرام ہیں۔

ويضمن المسلم قيمة خمره وخنزيره اذا اتلفه[2]	مسلمان غیر مسلموں کی شراب اور خنزیر کو ضائع کردے تو اس کی قیمت ادا کرنی پڑے گی۔

(۴) ہر ایک کے پرسنل لا اور کلچر کے حفاظت کی ضمانت دی گئی۔

جیسا کہ تصریح ہے۔

فهم احرار في شهاداتهم ومناكحاتهم ومواريثهم وجميع احكامهم[3]	یہ لوگ اپنی شہادت کے احکام۔ نکاح کے معاملات وراثت کے قوانین اور دوسرے تمام پرسنل معاملات میں آزاد ہوں گے۔

شام کی فتح کے صرف پندرہ سال بعد حضرت عمرؓ کے زمانے میں ایک نسطوری پادری نے اپنے دوست کے نام جو خط لکھا تھا وہ موجود ہے اور اس میں لکھا ہے۔

"یہ طائی (عرب) جنھیں خدا نے آج کل حکومت عطا فرمائی ہے وہ ہمارے بھی مالک بن گئے ہیں لیکن وہ عیسائی مذہب سے مطلق برسرپیکار نہیں ہیں بلکہ اس کے برخلاف وہ ہمارے دین کی حفاظت کرتے ہیں اور ہمارے گرجاؤں کلیساؤں کو جاگیریں عطا کرتے ہیں[4]"

۱۔ کتاب الاموال ص ۱۰۱ ۲۔ درالمختار ۳۔ الاموال ص ۱۴۰

۴۔ عہد نبوی میں نظام حکمرانی بحوالہ دخوے کی فرانسیسی "یادداشت فتوح الشام" ص ۱۰۶

(۵) ہر ایک کو مذہبی تبلیغ کی پوری آزادی دی گئی جیسا کہ اس فرمان سے ظاہر ہے۔

ولا یحال بینھم وبین شرائعھم[1] — ان کے اور ان کی شریعتوں کے درمیان حائل نہ بنا جائے گا۔

دوسری جگہ ہے۔

ولا یکرھون علی دینھم[2] — ان کے دین میں کسی قسم کی زبردستی نہ ہوگی۔

ان تمام تدبیروں پر عمل کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ دوسرے مذاہب والے خود مختار وحدت میں تبدیل ہو کر مسلمانوں کے سب سے بڑے دوست بن گئے جیسا کہ پادری کارالفسکی C. Karaleuski. نے لکھا ہے۔

" علاوہ یہودیوں کے جن پر بہت سخت مظالم ہو رہے تھے ...... یعقوبی عیسائیوں نے بھی عربوں کو اپنے نجات دہندوں کی حیثیت سے ہاتھوں ہاتھ لیا ..... مسلمانوں کی سب سے اہم جدت جس کا یعقوبی عیسائیوں نے دلی خوشی سے استقبال کیا یہ تھی کہ انھوں نے ہر مذہب کے پیروؤں کو ایک " خود مختار وحدت " قرار دیا اور اس مذہب کے روحانی سرداروں کو ایک بڑی تعداد میں دنیاوی اور عدالتی اقتدارات دیئے۔[3] "

امام ابو یوسف کہتے ہیں :

صاروا اشداء علی عدو المسلمین وعوناً للمسلمین علی اعدآئھم[4] — یہ لوگ مسلمانوں کے دشمنوں کے سب سے بڑے دشمن ہوگئے اور ان کے مقابلے میں مسلمانوں کے بہترین مددگار ثابت ہوئے۔

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ اسلام نے اپنے دورِ عروج میں مختلف مذاہب کو جس قدر آزادی وسہولتیں دیں۔ موجودہ دور کی ترقی یافتہ سیکولر و غیر سیکولر حکومتیں اس کا تصور بھی نہیں کر سکتی ہیں نیز ہر مذہب کو اپنی جگہ برقرار رکھ کر مفاہمت بین المذاہب کی جو راہ (وحدت دین) نکالی

۱۔ طبری جزء رابع ص ۱۳۷ ذکر الخبر عن وقعۃ المسلمین والفرس بنہاوند

۲۔ طبری فتح بیت المقدس

۳۔ کارالفسکی کا مضمون فرانسیسی انسائیکلو پیڈیا " قاموس تاریخ وجغرافیۂ کلیسا عنوان انطاکیہ عمود ۵۹۲، ۵۹۴ از عہد نبوی میں نظام حکمرانی ص ۱۹۹

۴۔ الخراج ص ۱۳۹

وہ موجودہ دور کی سیاسی راہ (وحدت ادیان) سے کہیں بلند اور قابلِ عمل ہے۔

ذیل میں جلاوطنی۔ جزیہ اور مرتد کی سزا کا مختصراً ذکر کیا جاتا ہے جن کو نہ سمجھنے کی وجہ سے بعض لوگوں کو شکوک وشبہات پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا۔

اخرجوا الیھود من الحجاز واخرجوا اھل النجران	یہودیوں کو حجاز سے نکال دو اور نجرانیوں کو
من جزیرۃ العرب	جزیرۃ العرب سے نکال دو۔

رسول اللہ کے اس فرمان کی وجہ یہ تھی کہ ان لوگوں نے آپ کی زندگی ہی میں معاہدے کی خلاف ورزی اور خفیہ سازشیں شروع کر دی تھیں جس سے نقض امن کا قوی اندیشہ تھا۔

ابوعبید کہتے ہیں۔

قال ذلک صلی اللہ علیہ وسلم لنکث	رسول اللہ نے ان کو نکالنے کا حکم اس لیے دیا
کان منھم اولامر احدثوہ بعد الصلح	تھا کہ ان لوگوں نے عہد شکنی کی تھی یا صلح کے بعد
وذلک بین فی کتابہ کتبہ عمر قبل	اور کوئی نئی بات ان کی طرف سے پائی گئی تھی۔
اجلائہ ایاھم منھا۔[1]	یہ حضرت عمرؓ کے اس خط سے ظاہر ہے جو انھوں نے جلاوطن کرنے سے پہلے ان کو لکھا تھا۔

دوسری جگہ کہتے ہیں۔

اما بوا الربا فی زمانہ[2]	عمرؓ کے زمانے میں ان کی زیادتیاں بڑھ گئی تھیں۔

قاضی ابویوسفؒ نے منتقل کرنے کی یہ وجہ بیان کی ہے۔

لانہ خافھم علی المسلمین[3]	عمرؓ کو مسلمانوں کی جان ومال کا خطرہ تھا۔

ان حرکتوں کے باوجود جب حضرت عمرؓ نے ان کو منتقل کرنا چاہا تو ہر قسم کی سہولتیں ان کو پہنچائیں مثلاً سب سے پہلے یہ فرمان جاری کیا۔

من سار منھم آمن بامان اللہ لا یضرہ	جو شخص ان میں سے چلا جائے گا وہ ہر طرح محفوظ رہے گا
احد من المسلمین[4]	کوئی مسلمان کسی قسم کا نقصان نہ پہنچا سکے گا۔

۱۔ کتاب الاموال ص ۹۹ ۲۔ ایضاً ص ۱۸۹ ۳۔ کتاب الخراج ص ۷۳ ۴۔ کتاب الخراج ص ۷۳

پھر عراق و شام کے گورنروں کو جو حکمنامہ بھیجا اس کی دفعات یہ ہیں۔

(۱) جس علاقے میں بھی اہل نجران آباد ہوں انھیں فراخدلی کے ساتھ زمینیں دی جائیں۔
(۲) مسلمان ان کی جان و مال کی پوری حفاظت کریں۔
(۳) اگر ان پر کوئی ظلم کرے تو مسلمان آگے بڑھ کر اس کی مدافعت کریں۔
(۴) ان پر کسی قسم کی زیادتی نہ کی جائے۔
(۵) سرکاری ٹیکس سے انھیں دو سال معافی دی جائے![1]

اسی طرح فدک والوں کی کھلی سازش اور خلاف ورزی کی تصدیق کے بعد حضرت عمرؓ نے جب ان کو منتقل کرنا چاہا تو پہلے زمین وجائداد کی مناسب قیمت لگا کر رقم ان کے حوالے کی اور پھر چلے جانے کا حکم دیا۔

ابوعبیدؒ کہتے ہیں۔

فلما اجلاهم عمر بعث معهم من اقام لهم حظهم من الارض والنخل فاداه اليهم[2]	جب عمرؓ نے ان کو منتقل کیا تو واقف کار شخص کو بھیجکر ان کی زمینوں اور باغات کی قیمت لگائی اور رقم ان کے حوالے کی۔

(۲) جزیہ دراصل جان و مال کی حفاظت کا معاوضہ تھا کوئی مذہبی ٹیکس نہ تھا۔ اس زمانے میں جان و مال کی حفاظت کے لیے مقامی طور پر مستقل فوج رکھنے کی ضرورت ہوتی تھی جس کے اخراجات کے لیے جزیہ نام کا ٹیکس وصول کرنے کا دستور قدیم زمانے سے چلا آرہا تھا۔ اسلام نے بھی اس دستور کو حالات کی مناسبت سے برقرار رکھا اور اگر کسی وجہ سے یہ حفاظت نہ ہوسکی تو وصول کیا ہوا ٹیکس (جزیہ) واپس کر دیا گیا۔ جیسا کہ ابوعبیدہ (گورنر) نے شہر کے حاکموں کو یہ فرمان لکھا تھا۔

ان یردوا علیهم ما جبی لهم من الجزیة والخراج[3]	جزیہ اور خراج کی رقم جو وصول کر چکے وہ واپس کر دیں۔

۱- کتاب الخراج ص ۴۳، ۲ ۳- کتاب الخراج ص ۸۱

اور یہ کہہ دیں کہ

انکم قد اشترطتم علینا ان نمنعکم وانا لا نقدر علی ذلک وقد رددنا علیکم ما اخذنا منکم و نحن لکم علی الشرط۔[1]

ہم اس شرط کو نہ پورا کر سکیں گے جس کا تم سے وعدہ کیا تھا کہ تمھاری حفاظت ہمارے ذمہ ہے اب ہم اس کی قدرت نہیں رکھتے ہیں اس لیے جو کچھ وصول کیا تھا وہ واپس ہے اور ہم بدستور شرط کے پابند ہیں۔

اسی طرح جو لوگ فوج میں شریک ہو کر حفاظت میں مدد کرتے تھے ان سے جزیہ نہ لیا جاتا تھا۔ خود حضرت عمرؓ نے فوج میں شرکت کرنے والوں کے بارے میں عراق کے افسران کو لکھا تھا۔

ویرفعوا عنھم الجزاء۔[2] ان سے جزیہ ہٹا دیا جائے۔

گلب پاشا نے ٹیکس (جزیہ) کی واپسی کا ذکر کرنے کے بعد اپنی کتاب میں لکھا ہے۔

"I can not remember any other occasion in History when a Government returned taxes already collected on the ground that it had failed in its obligations." ۳

(۳) مرتد کی سزا کے بارے میں مشہور ہے کہ یہ کفر و شرک اور اختلاف مذہب کی بنا پر تھی حالانکہ درج ذیل عبارتوں سے ظاہر ہے کہ یہ ظلم و زیادتی اور بغاوت کی بنا پر ہے۔ فقہ کی مستند کتابوں میں ہے۔

ان القتل باعتبار المحاربۃ۔[4] قتل جنگ جوئی کے اعتبار سے ہے۔

دوسری جگہ ہے۔

فیقتل لدفع المحاربۃ۔[5] قتل کیا جائے جنگ کے دفعیہ کی غرض سے۔

۱۔ کتاب الخراج ص ۸۱۔ ۲۔ طبری جزو رابع ص ۲۹ فتوح المدائن قبل الکوفۃ

۳- "The life and time of Mohammad." (By Glubb Pasha Bgot) Chapter XX The Expansion of Islam as a Religion P. 387 (last line).

۴ و ۵۔ المبسوط جلد ۱۰ ص ۱۱۰۔

ایک اور جگہ ہے۔

لان القتل لیس بجزاء علی الردۃ[1] اس وجہ سے کہ قتل مرتد ہونے کی سزا نہیں ہے۔

بلاشبہ اسلام میں کفر اور مذہب کی تبدیلی بڑا گناہ ہے لیکن یہ معاملہ اللہ اور اس کے بندوں کے درمیان ہے[2]

حکومت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ حکومت صرف بغاوت کی بناء پر سزا دے سکتی ہے جس میں مسلم وغیر مسلم کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ جس کی طرف سے بھی بغاوت پائی جائے گی اس کے خلاف کارروائی ضروری ہوگی۔ جیسا کہ تاتاری اور مانعین زکوٰۃ اگرچہ مسلمان تھے لیکن ان کے خلاف جنگ کی گئی۔

وقتال التتار ولو کانوا مسلمین ھو قتال الصدیق مانعی الزکوٰۃ[3] تاتاریوں سے جنگ اگرچہ وہ مسلمان ہیں۔ ایسی ہی ہے جیسے حضرت ابوبکر صدیق کی جنگ مانعین زکوٰۃ سے تھی۔

یمن کے اکثر مانعینِ زکوٰۃ نے صرف زکوٰۃ سے انکار نہیں کیا تھا بلکہ مرکز کو حوالے کرنے سے انکار کیا تھا جو بغاوت کی ایک شکل ہے اس بنا پر مسلمان ہونے کے باوجود ان سے جنگ کی گئی۔

جب دین میں جبر و زبردستی نہ ہونے کا اصول مسلم ہے تو تبدیلی مذہب کی بنا پر مرتد کو سزا دینے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

غرض یہ ہیں "مفاہمت بین المذاہب" کی شکلیں اور تدبیریں جن پر عمل پیرا ہونے سے صحیح معنوں میں مفاہمت ہو سکتی ہے۔

موجودہ دور میں "وحدت ادیان" کے نام سے مفاہمت کی جو شکل نکالی گئی ہے وہ در اصل مذہب کے خلاف زبردست سازش اور سیاسی چال ہے۔ مذہبی لحاظ سے اس کو قبول کرنا خود مذہب کے "دیوالیہ" ہونے کا اعلان کرنا ہے۔ اسلام اس کی موجودہ شکل کو ہرگز قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔ اس پر تفصیلی گفتگو کے لیے مستقل مقالہ کی ضرورت ہے۔

---

۱ و ۲۔ المبسوط ج ۱۰ ص ۱۱۰ ۔ ۳۔ الاختیارات العلمیہ ص ۱۷۶

اسلام کا پیام امن و اتحاد

مولانا عبدالسّلام قدوائی

مولانا عبدالسّلام قدوائی نے یہ مضمون اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی کے سیمینار منعقدہ ۱۷ر تا ۲۰ر اکتوبر ۱۹۷۱ء (دلی) میں پڑھا تھا۔

اسلام امن وسلامتی کا مذہب ہے۔ اس کا مقصد سارے عالم کی فلاح و بہبود ہے۔ اس کی دعوت کسی ملک اور قوم تک محدود نہیں ہے بلکہ سارے انسان اس کے مخاطب ہیں۔ اس کے پیغمبر کو تاکید کی گئی ہے کہ برملا اعلان کرے۔

یاایھا الناس انی رسول اللہ الیکم جمیعاً — اے لوگو، میں تم سب کی طرف خدا کا پیغام لے کر آیا ہوں۔

چنانچہ اس نے صاف صاف کہا کہ

بعثت الی الاسود والاحمر — میں کالے اور گورے سبھی کی طرف بھیجا گیا ہوں

اس کا رب صرف مسلمانوں کا رب نہیں بلکہ سارے جہانوں کا رب ہے اور اس کا پیغمبر سارے جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا گیا ہے وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین۔ وہ رنگ ونسل

اور ملک وقوم کی تفریق کا قائل نہیں ہے وہ ساری نوعِ انسانی کو یکساں سمجھنے اور سب کی خیر و فلاح کے لیے جد وجہد کا علم بردار ہے، وہ جس طرح خالق عالم کی وحدت کا قائل ہے اسی طرح وحدتِ انسانی کا بھی قائل ہے وہ تمام انسانوں کو ایک ہی مالک کا بندہ اور ایک ہی ماں باپ کی اولاد سمجھتا ہے۔ جس طرح اس نے یہ اعلان کیا کہ

الهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمٰن الرحيم	تمھارا معبود ایک ہی معبود ہے اس کے سوا کوئی اور معبود نہیں ہے وہ بڑا مہربان اور نہایت رحم والا ہے۔

اسی طرح اس نے یہ بھی اعلان کیا کہ

یاایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثیٰ و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم	اے لوگو ہم نے تمھیں ایک مرد اور عورت سے پیدا کیا ہے اور تمھیں اقوام و قبائل کی شکل میں اس لیے کیا تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ اللہ کے نزدیک تم میں سب سے معزز وہی ہے جو سب سے زیادہ پرہیز گار ہے۔

پیغمبر اسلام علیہ السلام نے اس ربانی اعلان کی مزید وضاحت ان الفاظ میں فرمائی۔

انی اشهد ان العباد کلهم اخوة	میں گواہی دیتا ہوں کہ بندے سب کے سب بھائی بھائی ہیں۔

اسی حقیقت کو اپنی تقریر میں اس طرح بیان کیا۔

لافضل للعربی علی العجمی ولا للعجمی علی العربی کلکم اولاد آدم و آدم من تراب	نہ عربی کو عجمی پر فضیلت ہے نہ عجمی کو عربی پر، تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم مٹی کے تھے۔

یہ الفاظ پیغمبر اسلام علیہ السّلام نے ایک مجمع عظیم کے سامنے کہے۔ یہ اعلان صرف زبانی ہی نہیں ہوا بلکہ ساری زندگی اس اصول پر عمل کر کے اپنے پیرؤں کے سامنے ایسا واضح نمونہ قائم کیا کہ انسانیت کی وحدت کا تصور کبھی ان کے ذہن سے نہ نکل سکا بلکہ عالم گیر انسانی برادری ہمیشہ ان کا مطمح نظر رہی۔ اسلام نے جس طرح ملکوں اور قوموں کی تفریق گوارا نہیں کی

اسی طرح ذاتوں کی اونچ نیچ بھی تسلیم نہیں کی اس کے نزدیک ذات نہیں بلکہ عمل عزت کا معیار ہے اس نے نہ پیشوں کو خاندانی قرار دیا نہ انھیں شرافت و رذالت کی علامت سمجھا بلکہ ہر شخص کو آزادی دی کہ اپنے حالات، ضروریات، مزاجی مناسبت اور طبعی ذوق کی بنا پر جو پیشہ مناسب سمجھے اختیار کرے۔ کسی پیشہ کی وجہ سے وہ شریف یا رذیل نہیں سمجھا جائے گا بلکہ اپنے اعمال کی بنا پر عزت یا ذلت کا مستحق ہوگا۔

زبانوں کے اختلاف کو بھی اسلام نے تفرقے کی بنیاد نہیں مانا بلکہ اسے قدرتی حالات کا نتیجہ قرار دیا اور افہام و تفہیم کے ذریعے کے سوا اسے کوئی خاص اہمیت نہیں دی، مخاطب کو سمجھانے کے لیے جس زبان یا اسلوب کی ضرورت ہو داعی اسے بغیر کسی تعصب کے اختیار کر سکتا ہے۔

نسل و قوم ملک و وطن اور زبان و رنگ کی طرح مذہبی اختلافات بھی کشت و خون اور قتل و غارت کا باعث تھے لیکن اسلام نے تعصب کی اس فضا میں صبر و تحمل اور رواداری کی تلقین کی اور اعلان کیا کہ

لا اکراہ فی الدین — دین کے بارے میں کسی قسم کا جبر روا نہیں ہے

اس نے اس حقیقت کو ذہن نشین کرنے کی کوشش کی کہ عقیدہ دل کے یقین کا نام ہے۔ اگر کسی شخص کو اپنا ہمخیال بنانا ہے تو یہ مقصد زبردستی کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتا ہے جبر سے زبان بند کی جا سکتی ہے لیکن دل کو قائل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ دل کو متاثر کرنے کے لیے بات کو خوش اسلوبی کے ساتھ دل میں اتارنے کی ضرورت ہے۔ اس موقع پر اس حقیقت کی جانب بھی توجہ دلائی کہ

کل حزب بما لدیھم فرحون — ہر گروہ اپنے خیالات میں مگن ہوتا ہے

اس لیے ان کے خیالات و معتقدات پر دل آزار طریقے سے تنقید اسے ناگوار ہوتی ہے لہذا بحث و گفتگو میں اس کا خاص طور سے خیال رکھنا چاہیے کہ ہماری بات سے اس کے دل کو ذرا بھی ٹھیس نہ لگنے پائے ورنہ اس کے اندر انقباض کی کیفیت پیدا ہو جائے گی اور معقول سے معقول بات بھی اس پر اثر نہ کرے گی اس لیے خاص طور سے تاکید کی کہ

ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ والموعظۃ — لوگوں کو اچھی نصیحت اور حکمت کے ذریعہ اپنے رب کی

الحسنة وجادلهم بالتی ھی احسن   طرف بلاؤ اور ان سے خوش اسلوبی کے ساتھ بحث کرو۔

اسی کے ساتھ اس حقیقت کی جانب بھی توجہ دلائی کہ مذاہب کا سرچشمہ ایک ہی ہے اور نیکی و بدی کی بنیادی تعلیمات تمام مذاہب میں مشترک ہیں۔ دیانت و امانت، راستبازی و نیک کرداری، عدل و انصاف، ہمدردی و غمگساری، رحم و کرم، احسان و سلوک، صبر و استقامت، عفو و درگزر، ایثار و خدمت، تواضع و حسن اخلاق، ایفاء وعدہ و پابندی عہد اور عفت و پاکیزگی وغیرہ فضائل اخلاق پر تمام مذاہب نے زور دیا ہے اور خیانت و بددیانتی، بدعہدی و بے وفائی، ظلم و جور، فریب و دغا بازی، کذب و افترا، قتل و غارت، بغض و حسد، حرص و طمع اور غرور و انانیت وغیرہ رذائل و قبائح سے اجتناب کی سب نے تاکید کی ہے۔ یہی بنیادی صداقتیں اصل دین ہیں جو تمام مذاہب میں مشترک ہیں۔ باقی تفصیلی قواعد و ضوابط اور قوانین و رسوم میں زمانے کے حالات، مقامی ضروریات، قومی خصائص اور آب و ہوا کے فرق کی وجہ سے اختلاف ہے۔ یہ اختلاف ناگزیر ہے لیکن یہ اختلاف اصولی نہیں، فروعی ہے۔ قرآن مجید نے صاف صاف یہ اعلان کیا کہ:

(۱) شرع لکم من الدین ما وصّی بہ نوحا والذی اوحینا الیک وما وصینا بہ ابراھیم و موسیٰ و عیسیٰ ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا فیہ

تمھارے لیے وہی دین مقرر کیا ہے جس کا نوح کو حکم دیا تھا اور جس کی (حضرت) ابراہیم و (حضرت) موسیٰ و عیسیٰ کو تاکید کی تھی کہ دین کو قائم رکھو اور اس میں تفرق نہ ہو۔

باقی قواعد و ضوابط اور رسوم و آئین ہر قوم کے لیے اس کے ماحول اور حالات کی بنا پر علٰحدہ علٰحدہ مقرر کیے گئے ہیں، ارشاد ہے:

(۲) لکلٍ جعلنا منکم شرعۃً و منھاجا

ہم نے ہر ایک کے لیے ایک دستور العمل اور نظام حیات مقرر کیا ہے۔

دنیا کے ہر حصہ اور ہر قوم میں ہم نے اپنے پیغمبر بھیجے ہیں:

لکل قوم ھاد

ہر قوم کے لیے ایک ہادی ہوا ہے۔

ما من امۃ الا خلا فیھا نذیر

کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس میں خدا کا خوف دلانے والا نہ آیا ہو۔

قرآن مجید نے ماحول کی مناسبت سے چند مشہور پیغمبروں کے نام لیے اور حالات بیان کیے، باقی کی جانب یہ کہہ کر اشارہ کر دیا کہ ہر قوم میں خدا کے ہادی آئے ہیں اور انبیاء علیہم السّلام کا احترام جزو ایمان بنا دیا۔ کوئی مسلمان اس وقت تک مسلمان نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اپنے پیغمبر کے ساتھ دوسرے پیغمبروں کی صداقت پر ایمان نہ لائے۔ اسی طرح دوسری کتابوں پر بھی ایمان لانا ضروری ہے۔ جن کتابوں کے ناموں کو قرآن مجید نے بیان کر دیا ہے ان پر نام کے ساتھ ایمان لایا جائے باقی کے بارے میں یہ یقین کیا جائے کہ خواہ ہم ان کے ناموں سے ناواقف ہوں لیکن خدا کے پیغمبر جب ہر ملک و قوم میں آئے ہیں تو کتابیں بھی ان کے ساتھ بہت سی مختلف زبانوں میں نازل ہوئی ہوں گی۔ سورۂ بقرہ کی مشہور آیت کے الفاظ ہیں :

آمن الرسول بما انزل الیه من ربه والمومنون	رسول بھی اس پر ایمان لائے جو ان پر نازل کیا گیا
کل آمن باللّٰہ وملئکته وکتبه ورسله	اور مومنین بھی اس پر ایمان لائے۔ سب اللہ پر
لا نفرق بین احد من رسله	اس کے فرشتوں پر اس کی کتابوں پر اور اس کے رسولوں پر ایمان لائے (اور یہ کہتے ہیں کہ) ہم اس (اللہ) کے رسولوں میں سے کسی کے درمیان تفریق نہیں کرتے۔

یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ کسی کو پیغمبر مانا جائے کسی کو نہیں کسی کتاب کو تسلیم کیا جائے کسی کو نہیں بلکہ اللہ کے سبھی رسولوں اور کتابوں کا ماننا ضروری ہے۔ ایک کا انکار سب کا انکار ہے۔ ادیان کی بنیادی وحدت کو تسلیم کرنا، پیشوایان مذاہب کا احترام کرنا، مقدس مذہبی کتابوں کی عزت کرنا۔ یہ ایسی باتیں ہیں جو اہل مذاہب کے درمیان مصالحت کی بنیاد بن سکتی ہیں۔

پیغمبر اسلام علیہ السلام نے اس مصالحانہ دعوت کو عام کرنے کی کوشش کی۔ آپ نے قیصر روم کو اسلام کا جو دعوت نامہ بھیجا تھا اس میں وضاحت کے ساتھ تحریر تھا :

یا اھل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و	اے اہل کتاب ایک ایسی بات کی طرف آجاؤ

بینکم الا نعبد الا اللہ ولا نشرک بہ شیئا ولا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللہ فان تولوا فقولوا اشھدوا بانا مسلمون

جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں مسلم ہے یعنی یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہ کریں اور اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کریں اور اللہ کے علاوہ ہمارے بعض بعض کو رب نہ بنائیں پس اگر وہ (اس متفق علیہ بات کو بھی ماننے سے) منہ موڑیں تو تم ان سے کہہ دو کہ تم گواہ رہو کہ ہم فرماں بردار ہیں۔

آپ مدینۂ منورہ تشریف لائے تو یہودیوں کے ساتھ امن وخیر سگالی کا ایک معاہدہ کیا، ان کی دلداری کی بہت سی باتیں کیں، ان کے بزرگوں کے احترام کا اعلان کیا، ان کے پیغمبروں اور کتاب پر ایمان لانا ضروری قرار دیا، ان کے مفید اور اچھے رسوم واعمال مسلمانوں نے اختیار کیے، ان کے یہاں رشتہ جائز قرار دیا، ان کے ہاتھ کا ذبیحہ حلال قرار دیا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ان کے قبلہ کو اپنا قبلہ مقرر کیا اور سولہ سترہ مہینے بیت المقدس کے رُخ پر نمازیں پڑھتے رہے۔

یہی برتاؤ آپ کا عیسائیوں کے ساتھ بھی تھا۔ حضرت عیسیٰ کو نبی برحق تسلیم کیا، حضرت مریم کی بزرگی اور پاکیزگی کی شہادت دی اور عیسائیوں کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھایا، نجران کے عیسائیوں کا وفد آیا تو آپ نے انھیں مسجد نبوی میں ٹھہرایا اور جب ان کی عبادت کا وقت آیا تو انھیں اسی مقدس مسجد میں شریعت عیسوی کے مطابق عبادت کی اجازت دی۔

اسلام نے ان کے ساتھ جو دوستانہ رویہ اختیار کیا تھا، اگر وہ لوگ اس کی قدر کرتے اور اس کے جواب میں خود بھی مصالحت اور دوستی کا ہاتھ بڑھاتے تو اہل کتاب اور مسلمانوں کی تاریخ کچھ اور ہوتی اور جنگ وجدل کے بجائے محبت ویگانگت کی ایسی دلکش مثال قائم ہوجاتی جو دوسروں کے لیے باعثِ تقلید ہوتی۔ اگر تعصبات سے بالاتر تاریخی کشاکش سے علیحدہ اور صدیوں کے روائتی تاثرات سے ذہن کو تھوڑی دیر کے لیے آزاد کر کے قرآن مجید کا مطالعہ کیا جائے اور پیغمبر اسلام علیہ السلام کے طرز عمل پر غور کیا جائے تو یہ خیال ہونے لگتا ہے کہ اگر اہلِ کتاب

اس دعوت اتحاد پر لبیک کہتے اور تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا و بینکم (آؤ ایک ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمھارے نزدیک یکساں ہے) کے اصول کو تسلیم کر کے مشترک عقائد و اعمال کی بنیاد پر متحد ہوجاتے تو اسلام کے وسیع دائرے میں ان کی بھی گنجائش نکل آتی اور پیغمبر اسلام کی قیادت میں اسلامی شریعت کے اندر ان کی علحدہ اور مخصوص حیثیت تسلیم کر لی جاتی اور جس طرح جبریہ و قدریہ ظاہری و باطنی، معتزلہ، اشاعرہ، خوارج و نواصب، خوجے و بوہرے اور شیعہ و سنی مختلف فرقے عقائد و اعمال میں اختلاف بلکہ ایک دوسرے کی تضلیل و تکفیر کے باوجود اسلامی فرقوں میں شمار ہوتے ہیں اور اسلامی برادری کے وسیع دائرے میں شامل ہیں اسی طرح اہلِ کتاب بھی اسلام کی بین الاقوامی برادری میں داخل سمجھے جاتے اور ایک عظیم تر قوم صفحۂ عالم پر نمودار ہو جاتی، پھر اتحاد کے یہ حدود دوسری قوموں کے لیے دلیل راہ کا کام دیتے اور ساری دنیا پیغمبر اسلام علیہ السلام کی سیادت اور قرآن مجید کی قیادت میں امن وسکون اور صلح و آشتی کی زندگی بسر کرتی لیکن افسوس ہے کہ سیاسی و معاشی وجوہ سے عالمگیر اتحاد کا یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوسکا اور رشک و حسد اور تعصب و گروہ بندی نے اتفاق کو بنیاد کار بنانے کے بجائے اختلاف کو فکر و نظر کا موضوع بنایا نقطۂ نظر کی اس تبدیلی نے مفاہمت و مصالحت کے بجائے مخالفت کے دروازے کھول دیئے اور جنگ وجدل کا وہ سلسلہ شروع ہوگیا جس نے ساری تاریخ کو داغدار کر دیا۔

لیکن اب بھی موقع ہے کہ عالمی اتحاد کی کوشش کی جائے، اسلام نے جنگجو معاندین کے لیے بھی صلح کا دروازہ بند نہیں کیا بلکہ حسن اخلاق اور لطف و مدارات کے ذریعے ان کو امن کے ساتھ زندگی بسر کرنے پر راغب کیا ہے۔ صلح پسندی کی انتہا یہ ہے کہ مصالحت کا اختیار تمام تر مخالفین کو دے دیا ہے، مسلمانوں کو پہل کرنے کی اجازت نہیں ہے، صرف جوابی کارروائی کا حق ہے۔ جنگ کے دوران بھی زیادتی کی اجازت نہیں دی گئی۔

لا یجرمنکم شنآن قوم ان لا تعدلوا — کسی قوم کی دشمنی تم کو بے انصافی پر آمادہ نہ کرے

اعدلوا ھو اقرب للتقویٰ — انصاف سے کام لو، یہی تقویٰ کے قریب ہے۔

عین میدان جنگ میں بھی اگر مخالفین صلح کی درخواست کریں تو مسلمانوں کے لیے اسے قبول

کرنا ضروری ہے۔ وہ مصالحت کی دعوت کسی حال میں بھی رد نہیں کرسکتے۔ پیغمبر اسلام کو خاص طور سے ہدایت کی گئی ہے کہ:

وان جنحوا للسلم فاجنح لہا وتوکل علی اللہ — اگر وہ صلح کے لیے مائل ہوں تو تم بھی مائل ہو جاؤ اور خدا پر بھروسہ رکھو۔

محض اندیشہ اور خیالی خدشہ کی بنیاد پر صلح کی درخواست رد نہیں کی جاسکتی ہے بلکہ خدا کے بھروسے پر ان کی درخواست مصالحت قبول کرلی جائے گی۔

الغرض ہر موقع پر امن و آشتی، عفو و درگزر اور صلح و سلامتی کی کوشش اسلام نے کی ہے اور جنگ و جدل کا راستہ صرف اس وقت اختیار کیا ہے جب مخالفین نے صلح کی تمام صورتیں رد کردی ہوں اور مقابلے کے سوا کوئی چارۂ کار نہ رہ گیا ہو۔ ایسی حالت میں اسلام اپنے پیروؤں کو جوابی کارروائی کی اجازت دیتا ہے لیکن تاکید کرتا ہے کہ ہر وقت امن و سلامتی کے لیے کوشاں اور صلح کے پیغام کے لیے گوش برآواز رہیں۔

انشورنس اسلامی معیشت میں

ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی

عصر جدید میں معاشی اور مالی امور کی تنظیم کے جو نئے طریقے اختیار کیے گئے ہیں ان میں سے ایک انشورنس بھی ہے۔ موجودہ دور کی صنعتی ترقی اور بڑے پیمانے کی تجارت، صنعت اور زراعت کی تنظیم میں اس طریقہ کو کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ انشورنس کئی لحاظ سے بنک کاری سے بھی زیادہ اہم ہے۔ قدرتی طور پر اسلامی طرز زندگی کے احیا اور اس کے سلسلے میں معاشی اور مالی امور کی تنظیم نو پر غور کرتے وقت بنک کاری کی طرح انشورنس کا مسئلہ بھی سامنے آتا ہے۔ اس مقالے میں انشورنس کو اسی ضرورت سے زیر بحث لایا گیا ہے۔ ہمارا موضوع یہ ہے کہ اگر زندگی کے تمام شعبوں کی تنظیم اسلام کے مطابق کی جارہی ہو اور پورا معاشی اور مالی نظام اسلامی اصولوں کے مطابق ڈھالا جارہا ہو تو انشورنس کے جدید طریقوں کے بارے میں ہمارا موقف کیا ہوگا۔ ہم اس کا جائزہ لیں گے کہ یہ طریقہ کن اصولوں پر مبنی ہے، آیا ان اصولوں کو اسلامی اصول زندگی کے ساتھ اختیار کر کے برتا جاسکتا ہے یا نہیں، اور ان کے اختیار کرنے اور برتنے سے کیا فوائد حاصل ہوسکتے ہیں۔ ہم اس پر بھی نظر ڈالیں گے کہ دور جدید میں ان اصولوں کو کس طرح برتا گیا اور ہم ان خرابیوں سے کس طرح بچ سکتے ہیں جو

موجودہ نظام انشورنس کے ساتھ وابستہ ہیں۔ آخر میں ہم اسلامی نظام میں انشورنس کی تنظیم کے بارے میں کچھ تجویزیں بھی سامنے لائیں گے۔ یہ پوری بحث محض اصولوں تک محدود ہوگی اور نظام انشورنس کی فنی تفصیلات سے یا ان جزئی ترمیمات سے جن کو تنظیم نو کے سلسلے میں ضرورت پڑ سکتی ہے۔

انشورنس کا طریقہ انسان کی ایک مفید علمی دریافت پر مبنی ہے جس کی روشنی میں تھوڑی سی لاگت سے افراد ان حادثات کے مالی عواقب سے بے نیاز ہوسکتے ہیں جن کے وقوع کا حساب افراد کی کثیر تعداد کی نسبت سے تقریباً پوری صحت کے ساتھ لگایا جاسکتا ہے۔ دوسری تمام علمی دریافتوں اور انکشافات کی طرح یہ اصول بھی اللہ کی ایک نعمت ہے جس سے استفادہ کرنا نہ صرف موزوں اور مناسب ہے بلکہ تمدنی ترقی کے لیے ناگزیر ہے اور اس میں اس "قمار" کا کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا جسے اللہ نے حرام کیا ہے۔ اسلامی نظام میں انشورنس کی تنظیم اس طرح کی جاسکتی ہے کہ وہ ہر طرح کے ناجائز عناصر سے پاک اور سماج کے لیے خیر و برکت کا موجب ہو۔ جدید انشورنس میں سود سرایت کیے ہوئے ہے مگر یہ اس نظام کا لازمی جز نہیں ہے۔ سود کے بغیر بھی انشورنس کی تنظیم ممکن ہے۔ اس تنظیم کے سلسلے میں یہ سوال بہت اہم ہے کہ اسے نفع کمانے کے لیے نجی کاروبار کا میدان بننے دیا جائے یا اس کی تنظیم ایک بنیادی خدمت کے طور پر ریاست خود کرے۔ ہمارے نزدیک زندگی کے بیمے اور دوسرے اہم دائروں میں انشورنس کو ریاست کی تحویل میں ہونا چاہیے اور اسے کفالت عامہ اور سماجی تحفظ کے وسیع تر نظام سے مربوط کر کے منظم کرنا چاہیے۔ البتہ انشورنس کے کچھ مخصوص دائروں میں جو مقابلتہً کم اہمیت رکھتے ہیں۔ نجی کاروبار اور تعاونی انجمنوں کے لیے چھوڑ دینا چاہیے۔ انشورنس، سماجی تحفظ، کفالت عامہ اور مالیات عامہ کے باہم مربوط نظام سے ایک ایسی فضا قائم ہونی چاہیے جو سماج میں حاجت روائی اور عدل و مساوات کے پہلو بہ پہلو معاشی کارکردگی کی بحالی، اس میں اضافے اور مجموعی طور پر معاشی تعمیر و ترقی کے لیے سازگار ہو۔

اس مقالہ کا اولین مقصد ایک اسلامی معاشرے کے سیاق میں انشورنس کے مسئلہ کی تنقیح و تحقیق ہے، اس لیے ان حضرات سے جو اسلام اور معاشیات دونوں پر نظر رکھتے ہیں، اس پر غور و بحث کی بھی درخواست ہے۔

خطر اور عدم تیقن انسانی زندگی میں

انسانی زندگی میں خطر RISK اور عدم تیقن UNCERTAINTY سے مفر نہیں۔ اکثر انسانی سرگرمیاں پُرخطر اور غیر یقینی حالات میں انجام پاتی ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ ہم چھوٹے خطر اور معمولی بیم کے عادی ہوجاتے ہیں لیکن معاشی سرگرمیوں کا دائرہ ایسا ہے جہاں اس خطر اور عدم تیقن کے ساتھ مالی خسارے کا اندیشہ یا مالی نفع کی امید یا دونوں ہی وابستہ ہوتے ہیں جس کی وجہ سے ہم کو متعلقہ خطر یا عدم تیقن کا زیادہ احساس رہتا ہے۔

تمام انسانی سرگرمیاں زمانۂ حال میں انجام پاتی ہیں جب کہ ان کے نتائج مستقبل میں برآمد ہوتے ہیں۔ ان کا محرک بھی مستقبل میں کسی مفاد یا مصلحت کی تکمیل، کسی مرغوب چیز کو حاصل کرنا یا کسی ناگوار چیز سے بچنا ہوتا ہے۔ ماضی کا طویل تجربہ، موجودہ حالات کا جائزہ، اور ان قوانین فطرت کا علم جو کائنات میں حکمراں ہیں، ہمارے اقدامات اور فیصلوں میں ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ انہی کی بنیاد پر کسی قدر اعتماد کے ساتھ نتائج کا اندازہ لگاتے ہوئے رہتے ہیں۔ بعض اعمال اور سرگرمیاں ایسی ہیں جن کے نتائج معلوم اور متعین ہوتے ہیں۔ دوسرے سرے پر وہ فیصلے اور اقدامات ہیں جن کی ماضی میں کوئی نظیر نہیں اس لیے ان کے بارے میں نہ تو ماضی ہماری کوئی رہنمائی کرسکتا ہے اور نہ موجودہ حالات کا جائزہ مددگار ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ آئندہ حالات موجودہ حالات سے مختلف ہوں گے۔ بعض اوقات ہمارے فیصلوں اور اقدامات کا تعلق ایسے امور سے ہوتا ہے جن سے وابستہ قوانین فطرت کا ابھی تک ہمیں علم نہیں حاصل ہوسکا ہے۔ ایسی صورت میں بجز فیصلہ کرنے والے کی عام بصیرت، پیشین بینی یا اندازے کسی چیز کا سہارا لینا ممکن نہیں ہوتا اور نتائج غیر متعین اور غیر متیقن ہوتے ہیں۔ انسانی اعمال اور سرگرمیوں کا بڑا حصہ ان دونوں سروں کے درمیان واقع ہوتا ہے۔

معاشی زندگی میں مستقبل سے وابستہ توقعات کی تکمیل یا عدم تکمیل فرد کے مفادات و مصالح پر گہرا اثر ڈالتی ہے۔ اسی لیے انسان کی ہمیشہ سے یہ کوشش رہی ہے کہ علم و تجربہ،

ظن وتخمین، اتحاد و تعاون اور دوسری ممکن تدابیر سے کام لے کر عدم تیقن اور خطر کو کم سے کم کیا جائے تاکہ معاشی سرگرمیاں نسبتہً زیادہ اطمینان و اعتماد کے ساتھ انجام دی جا سکیں۔

کاروباری خطر یا عدم تیقن

اس مرحلے پر یہ مناسب ہوگا کہ ہم خطر اور عدم تیقن کی مختلف قسموں کے درمیان امتیاز کرنے کی کوشش کریں۔ خطر کی ایک قسم وہ ہے جس کی پیمائش کسی طرح ممکن نہیں۔ مزید براں خطر کی اس قسم کے ساتھ نقصان کا اندیشہ اور نفع کی امید دونوں وابستہ ہیں۔ مثال کے طور پر ایک صناع آج جس سامان کی تیاری کا فیصلہ کر رہا ہے وہ چند ماہ بعد تیار ہو کر بازار میں فروخت کے قابل ہوگا۔ تیار شدہ سامان سے اسے جو آمدنی ہوگی اس کی مقدار اس پر منحصر ہے کہ چند ماہ بعد بازار میں اس سامان کی قیمت فروخت کیا ہوگی۔ یہ قیمت فروخت آج تیقن اور قطعیت کے ساتھ نہیں معلوم کی جا سکتی۔ صرف اس کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اگر یہ سامان انوکھا اور اچھوتا ہے جس کے مثل سامان اب تک نہیں تیار کیے گئے تھے تو یہ اندازہ بھی دشوار ہوگا۔ دوسری طرف سامان کی تیاری پر آنے والی لاگت، بڑی حد تک معلوم اور متعین ہے اور آج ہی ادا کرنی ہے۔ ایسی صورت حال میں جو صناع سامان کی تیاری کا فیصلہ کر کے اس میں سرمایہ لگاتا ہے وہ اپنے اس اندازے کی بنا پر ایسا کرتا ہے کہ سامان کی قیمت فروخت اس کی لاگت سے زیادہ ہوگی۔ یہ اندازہ صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ اندازہ غلط ثابت ہوا تو اسے خسارہ ہوگا۔ صحیح ثابت ہوا تو اسے نفع ہوگا۔ اس نفع یا نقصان کی مقدار ناقابل پیمائش ہے۔ یعنی سامان کی تیاری کا فیصلہ کرتے وقت نہیں معلوم کی جا سکتی۔ یہ خالص معاشی عدم تیقن کی مثال ہے جس پر جدید نظریۂ نفع کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

خطر محض

دوسری قسم ایسے خطرات کی ہے جن کے پیش آنے سے صرف نقصان کا اندیشہ

وابستہ ہے، نفع کی امید کا ان سے کوئی تعلق نہیں۔ ان خطرات کا وقوع قابل پیمائش بھی ہے۔ شیشے کے برتن بنانے والا کارخانہ دار جانتا ہے کہ کچھ برتن ٹوٹ جاتے ہیں۔ اسے یہ نہیں معلوم کہ کسی ایک دن میں برتنوں کے ٹوٹنے سے کتنا نقصان ہوگا۔ البتہ اگر وہ سال بھر کا اوسط نکال لے تو اپنے روزانہ نقصان کا ایک ایسا تخمینہ قائم کر سکتا ہے جو عملی مقاصد کے لیے قابلِ اعتماد ہو۔ بحری سفر پر جانے والے جہازوں میں سے بعض ڈوب جاتے ہیں۔ کسی ایک جہاز کے بارے میں نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ڈوبے گا یا نہیں۔ مگر ایک طویل عرصہ کا جائزہ لے کر یہ معلوم کیا جائے کہ ایسے ہی ہزاروں، لاکھوں جہازوں میں سے کتنے جہازوں کو بحری سفر میں ڈوبنے کا حادثہ پیش آیا تو ایک ایسا اوسط نکالا جا سکتا ہے جو ڈوبنے کے امکان کی پیمائش کا کام دے۔ صنعتی کارخانوں میں کام کرنے والے مزدور کبھی مشینوں کی زد میں آکر مجروح ہو جاتے ہیں۔ کسی ایک مزدور کے بارے میں نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کسی حادثے کا شکار ہوگا یا نہیں۔ مگر ایک طویل عرصہ میں بہت سے کارخانوں کے تجربے کی روشنی میں اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ایک سال میں ایک لاکھ صنعتی مزدوروں میں کتنے مزدور حادثے کا شکار ہوں گے۔

خطرات کی یہی قسم ہے جس کا مقابلہ اجتماعی طور پر کرنے سے افراد کے لیے سہولت پیدا ہو جاتی ہے اور کارگاہِ حیات میں ان کی کارکردگی میں اضافہ ہوتا ہے۔ ایسا کرنے کا موقع اس اصول کی بنا پر حاصل ہوا جسے اب قانون اعداد کثیر Law of Large Numbers یا قانون اوسط Law of Averages کہا جاتا ہے۔ اس کی تشریح ہم آئندہ کریں گے۔ انشورنس کا ہدف یہی قابل پیمائش خطرِ محض ہے۔

قمار

خطرات کی مذکورہ بالا دونوں قسمیں غیر اختیاری ہیں، یعنی وہ انسان کی بعض روزمرہ کی سرگرمیوں کے ساتھ لازمی طور پر وابستہ ہیں۔ خطرات کی تیسری قسم ان خطرات پر مشتمل ہے جو روزمرہ کی سرگرمیوں سے وابستہ نہیں ہیں بلکہ انھیں انسان خود پیدا کرتا ہے

یا ان سے ارادی کے طور پر اپنا تعلق قائم کرتا ہے۔ ان خطرات کے مول لینے کے نتیجے میں جہاں نقصان کا اندیشہ ہوتا ہے وہاں نفع کی بھی امید پائی جاتی ہے، اور یہی امید ان خطرات کو مول لینے کا محرک ہوتی ہے۔ جوا کھیلنے والا یا بازی لگانے والا ایسے ہی خطرات مول لیتا ہے اور ایسے خطرات مول لینے کو ہم قمار کہتے ہیں۔ مثال کے طور پر زید اور عمر اپنے گھوڑے دوڑا رہے ہیں اور رام اور موہن بازی لگاتے ہیں کہ اگر زید کا گھوڑا آگے نکل گیا تو رام موہن کو ایک رقم ادا کرے گا۔ عمر کا گھوڑا آگے نکل گیا تو موہن رام کو ایک رقم ادا کرے گا۔ یا زید اور عمر آپس میں یہ معاہدہ کرتے ہیں کہ جس کا گھوڑا آگے نکل جائے اسے دوسرا فرد ایک رقم ادا کرے گا۔ اسی طرح بہت سے افراد لاٹری کا ٹکٹ خریدتے ہیں اس بنا پر کہ قرعہ میں جس کا نام نکل آئے گا اسے ایک بڑی رقم ملے گی اور جس کا نام نہیں نکلے گا اس کی وہ رقم سوخت ہو جائے گی جو اس نے ٹکٹ کی قیمت کے طور پر ادا کی ہے۔ اس طرح کی خطر جوئی کا محرک بعض اوقات تفریح یا تقدیر آزمائی کرنا بھی ہوتا ہے۔ ایسی خطر بازی قمار Gambling کہلاتی ہے۔

پہلی قسم کی خطر جوئی کاروبار Enterprise کا جوہر ہے۔ یہ ایک ناگزیر اور مفید سماجی عمل ہے جو پیداآور نتائج کا حامل ہے۔ اس سے کسی طرح مفر نہیں۔ زندگی گذارنے اور زندگی کے تقاضے پورے کرنے کے لیے ایسے خطرات انگیز کرنے لازمی ہیں، اگرچہ علمی اور فنی ترقی، پیداواری عمل کی بڑے پیمانہ پر تنظیم، اور منصوبہ بندی، ان خطرات کا دائرہ دن بدن محدود کرتی جا رہی ہے۔ ایسی خطر جوئی میں کوئی اخلاقی خرابی نہیں پائی جاتی بلکہ خود اس عمل سے بعض اخلاقی خوبیوں کو پروان چڑھنے اور مستحکم ہونے کا موقع ملتا ہے، مثلاً ہمت وجرأت، صبر واستقلال، خود اعتمادی وغیرہ۔ ایسی خطر جوئی سے سماج کو مجموعی طور پر فائدہ ہوتا ہے۔ طلب کے مطابق رسد کا اہتمام، نئے مصنوعات کی فراہمی اور فی الجملہ معیشت میں توسیع اور تنوع بڑی حد تک ایسی خطر جوئی کا رہینِ منت رہا ہے۔ خطر جو افراد کو نفع بھی حاصل ہوتا ہے اور بعض اوقات خسارہ بھی برداشت کرنا ہوتا ہے۔ مگر یہ بات کہ سماج کو برابر ایسے خطر جو ملتے رہتے ہیں اس بات پر گواہ ہے کہ مجموعی طور پر نفع کا

پلڑا نقصان پر بھاری رہتا ہے۔

دوسری قسم کے خطرات کے مقابلے کے لیے انشورنس کا طریقہ اپنایا گیا ہے۔ پہلی قسم کے برخلاف اس قسم کے خطرات کا مقابلہ کرنے کے لیے کثیر تعداد میں افراد کی شرکت اور تعاون کی ضرورت ہے اس لیے، واضح شکل میں، اس کا ظہور نسبتۃً دیر میں ہوا۔ اس سے متعلق اصول وقوانین کی دریافت چند سو سال سے زیادہ پرانی نہیں ہے۔ البتہ اس بارے میں ہم اس طرح کے قبائلی رواج اور دستور کا حوالہ دے سکتے ہیں جس کے مطابق ان ذمہ داریوں کو جو کسی ناگہانی حادثے کی بنا پر ایک فرد یا چند افراد پر عائد ہوتی ہیں اجتماعی طور پر ادا کرنے کا اہتمام ہوتا ہے۔ یہ دستور انسانی زندگی میں زمانۂ قدیم سے پایا جاتا ہے اس کی ایک مثال قتل خطا کی دیت ہے جو قاتل کے رشتے داروں کے ایک حلقہ پر ڈالی گئی ہے۔ قتل خطا بھی دراصل ایک حادثہ ہے جس کے مالی عواقب کی تلافی کے لیے ایک بڑے گروہ کو ذمہ دار بنایا گیا ہے۔ اس طرح ایک فرد کو (جس کے ہاتھوں یہ سانحہ واقع ہو) زبردست مالی صدمے سے بچایا گیا ہے اور اس گروہ کے دوسرے افراد کو اس بات کی ضمانت دی گئی ہے کہ اگر انھیں کبھی اس صدمے کا ہدف بننا پڑے تو ان کا بھی اسی طرح تحفظ کیا جائے گا۔ البتہ اس تحفظ کے بدلے ہر ایک کو کچھ 'لاگت' ادا کرنی ہوتی ہے، یعنی دیت کا تناسب حصہ اپنی جیب سے ادا کرنا ہوتا ہے۔[1]

قانون اعداد کثیر

قانون اعداد کثیر کا واضح اور مکمل بیان نظریۂ غلبیت Theory of Probablity کے متعدد اصولوں کو سمجھے بغیر ممکن نہیں۔ اس لیے یہاں ہم اس کے عام فہم بیان پر اکتفا کریں گے۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ کسی تجربے کے مختلف ممکن نتائج میں سے ایک مخصوص نتیجے کے عملاً واقع ہونے کے امکان کا حساب اگرچہ ایک بار کے تجربے میں نہیں لگایا جا سکتا۔ مگر

۱۔ اس مسئلہ کی تفصیلات کے لیے فقہ کی کتابوں کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

بہت سے تجربوں میں اس مخصوص نتیجے کی اضافی نسبت متعین کی جاسکتی ہے۔ یہی نسبت ایک تجربے میں اس مخصوص نتیجہ کے برآمد ہونے کے امکان کی پیمائش ہے۔ نیز یہ کہ ایک ہی جیسے افراد کے کثیر التعداد گروہ میں، افراد کی بعض مشترک خصوصیات کی اوسط مقدار ایک متعین سطح پر قائم رہتی ہے خواہ اس کثیر التعداد گروہ کے افراد میں کمی بیشی اور تبدیلی عمل میں آتی رہے۔ موخرالذکر اصول کو قانون اوسط کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔

پہلے اصول کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھا جاسکتا ہے۔ ایک آدمی ایک خاص ہدف پر نشانہ لگا کر بندوق سے گولی چلاتا ہے۔ ممکن ہے گولی ہدف پر لگے، ممکن ہے کہ نہ لگے۔ یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ ایک بار گولی چلانے کا نتیجہ ان دونوں صورتوں میں سے کس صورت میں برآمد ہوگا۔ اگر وہی آدمی، اسی ہدف پر، اسی بندوق سے، ان ہی حالات میں، بار بار گولی چلائے اور یہ تجربہ ہزارہا بار دہرایا جائے تو معلوم کیا جاسکتا ہے کہ گولی کے ہدف پر لگنے کی اضافی نسبت کیا ہے۔ کثیر التعداد تجربات سے جو اضافی نسبت حاصل ہوگی وہی ایک بار گولی چلانے میں اس کے ہدف پر لگنے کے امکان کی پیمائش قرار پائے گی۔

دوسرے اصول کو سمجھنے کے لیے کسی متعین علاقہ میں بسنے والے لاکھوں افراد کے قد کی اونچائی کا اوسط نگاہ میں رکھیے۔ یہ اوسط ان افراد کی تعداد میں کمی بیشی، بعض افراد کے اس علاقہ سے باہر چلے جانے اور بعض دوسرے افراد کے اس علاقہ میں آبسنے سے متاثر نہیں ہوتا بلکہ تقریباً اسی سطح پر برقرار رہتا ہے۔ یہی حال ان افراد کے وزن ان کی نبض کی رفتار، خون کے دباؤ، وغیرہ کے اوسط کا ہے۔ بہ شرطیکہ متعلقہ بنیادی حالات تبدیل نہ ہوجائیں، مثلاً آب وہوا، غذائی عادات، وغیرہ۔

یہ دونوں اصول اس حقیقت کی طرف رہنمائی کرتے ہیں کہ بعض مقداریں جو افراد کے معاملے میں غیر متعین اور متغیر ہوتی ہیں، یعنی ہر فرد کے لیے مختلف ہوتی ہیں، ایک ہی جیسے افراد کی کثیر تعداد کے لیے متعین اور غیر متغیر ہوتی ہیں۔ ہمیں یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اس اصول کے اطلاق کا دائرہ کس قدر وسیع ہے۔ اس سے وہی مقداریں خارج

ہیں جن کی تعیین کرنے والے بنیادی حالات تیزی سے بدلتے رہتے ہیں، اور اس تبدیلی کی سمت اور رفتار بھی بدلتی رہتی ہے۔ خوش قسمتی سے زندگی کے اکثر دائروں میں بہت سی اہم مقداروں کا انحصار ایسے امور پر ہے جن میں زیادہ تغیر نہیں واقع ہوتا، اور جتنا ہوتا ہے اس کا اثر مختلف افراد پر یکساں نہیں پڑتا۔ بعض افراد پر جو اثر پڑتا ہے اس کے مقابلے میں دوسرے افراد پر مخالف اثر پڑتا ہے اور یہ اثرات ایک دوسرے کو کالعدم کر کے اوسط کو علیٰ حالہ قائم رہنے دیتے ہیں۔

انشورنس کی ماہیئت

اب ہم چند مثالوں کے ذریعے مذکورہ بالا اصول سے استفادہ کی ایسی صورتیں پیش کریں گے جو انشورنس کی ماہیئت پر روشنی ڈال سکیں۔ ایک بازار میں کبھی کبھی کسی دکان میں آگ لگ جاتی ہے۔ آگ لگنے کے بعض اسباب ہمیں معلوم ہیں۔ بعض اسباب ایسے بھی ہو سکتے ہیں جو پوری طرح ہمارے علم میں نہیں آسکے ہیں۔ خاص طور پر اس معاملے میں ہمارا علم بہت ناقص ہے کہ کبھی کبھی یہ اسباب اس طرح سے کیوں جمع ہو جاتے ہیں کہ آگ لگنے کا حادثہ پیش آجائے۔ ایسے بازار بہت سے ہیں اور ان سب میں یہ حادثہ پیش آتا رہتا ہے۔ ایسا عرصۂ دراز سے ہوتا چلا آیا ہے۔ اگر بہت سے بازاروں میں آگ لگنے کے ایک طویل مدت کے واقعات کا جائزہ لے کر اوسط نکالا جائے تو معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ایک سال میں ایک لاکھ دکانوں میں سے کتنی دکانیں آگ لگنے کے حادثے سے دوچار ہوتی ہیں۔ اگر اس حادثے سے محفوظ رہنے کے لیے کوئی غیر معمولی حفاظتی اور انسدادی تدابیر نہ اختیار کی جائیں تو آئندہ چند برسوں کا تجربہ بتادے گا کہ یہ اوسط کس حد تک درست ثابت ہوا۔ اس طرح امکان اور واقعہ کی پیمائش کے درمیان فرق کی بھی تعیین کی جا سکتی ہے۔ مسلسل تجربات کی روشنی میں اس کی پیمائش بھی ہو سکتی ہے کہ امکان اور واقعے کے درمیان فرق کس حد تک گھٹ یا بڑھ سکتا ہے۔ ان تمام حسابی اعمال کے نتیجے میں انسان کو

جو رہنمائی حاصل ہوتی ہے اسے وہ آگ لگنے کے حادثہ کے مالی عواقب کی تلافی کے سلسلے میں استعمال کر سکتا ہے۔ چونکہ حفاظتی تدابیر اور بعض دوسرے حالات زمانے کے ساتھ ساتھ تبدیلی ہوتی رہتی ہے لہذا رہنمائی حاصل کرنے سے قبل مذکورہ بالا حساب کے نتائج میں مزید ترمیم کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس اہتمام کے باوجود غلطی کے امکانات باقی رہتے ہیں جن کی رعایت ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ نظریۂ اغلبیت نے اس غلطی کے امکانات کی پیمائش میں کافی مدد دی ہے جس سے بالآخر مذکورۂ بالا رہنمائی زیادہ قابل اعتماد اور نتیجہ خیز بن جاتی ہے۔

کسی ایک آدمی کی موت کا وقت غیر متعین ہے۔ جو آدمی آج عمر کے اکیسویں سال میں داخل ہوا ہے وہ یہ سال پورا کر کے بائیسویں سال میں قدم رکھے گا یا نہیں؟ اس سوال کا جواب یقین اور قطعیت کے ساتھ نہیں دیا جا سکتا۔ مگر یہ بات تقریباً یقین کے ساتھ متعین کی جا سکتی ہے کہ اسی جیسے ایک لاکھ افراد جو عمر کے اکیسویں سال میں داخل ہو رہے ہیں ان میں سے کتنے افراد عمر کے بائیسویں سال میں قدم رکھنے کے لیے زندہ رہیں گے۔ اس تعیین کی بنیاد ماضی کا طویل تجربہ ہے۔ انسانوں کی بہت بڑی تعداد کے متعلقہ ریکارڈ کے مطالعے سے عمر کے اکیسویں سال میں وفات کے امکان کی' اور اس امکان میں غلطی کے امکان کی' پیمائش کی جا چکی ہے۔ مزید برآں اس پیمائش پر بعد کے تجربات کی روشنی میں نظر ثانی کی جاتی رہتی ہے۔ اس تعیین کی عملی اہمیت یہ ہے کہ عمر کے اکیسویں سال میں وفات کے مالی عواقب سے عہدہ برآ ہونا اس معلومات کی روشنی میں زیادہ آسان ہو جاتا ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مذکورہ بالا پیمائش ایک طرح کی آب و ہوا میں رہنے والے' تقریباً یکساں صحت اور غذائی عادات وغیرہ کے حامل افراد سے متعلق ہو گی تو زیادہ قابل اعتماد ہو' اور اس کا اطلاق بھی ایسے ہی افراد پر درست ہو گا۔

مذکورہ بالا پیمائش یہ ممکن بنا دیتی ہے کہ افراد گروہوں کی شکل میں چھوٹی چھوٹی رقمیں ادا کر کے مذکورہ بالا قسم کے قابلِ پیمائش 'خطرات' کے زبردست مالی عواقب سے

عہدہ برآ ہونے کا اہتمام کرسکیں۔ مثال کے طور پر اگر بحری سفر میں غرقابی کا اوسط ہر دس ہزار جہازوں میں سے ایک جہاز فی سال ہے اور ایک بحری جہاز کی اوسط قیمت دس لاکھ ہے تو اگر ہر جہاز راں سو روپے سالانہ ادا کرے تو سارے جہاز راں مل کر سال بھر میں ایک جہاز کی قیمت جمع کرسکتے ہیں جو باہمی راضی نامے کے مطابق اُس جہاز ران کو دی جاسکتی ہے جس کا جہاز ڈوب جائے۔ یہ اہتمام پورے گروہ کے ہر فرد کو اس خطرے سے بے نیاز کرسکتا ہے کہ بحری سفر میں جہاز کے ڈوب جانے سے اُسے دس لاکھ کا نقصان اُٹھانا پڑسکتا ہے۔ یہ بے نیازی کسی فرد کے لیے کسی انفرادی کوشش کے ذریعہ ممکن نہیں ہوسکتی۔ یہ بے نیازی دور رس اقتصادی اور سماجی اثرات کی حامل ہے جس پر آئندہ روشنی ڈالی جائے گی۔ انفرادی قابل پیمائش خطر کے اجتماعی مقابلے کے اس اہتمام کے نتائج پر ان انتظامی تفصیلات کا کوئی اثر نہیں پڑتا جو اس اہتمام کے سلسلے میں اختیار کی جائیں۔ یہ اہتمام مذکورہ بالا دس ہزار جہاز راں کسی اجتماع یا باہمی راضی نامے کے ذریعے تعاونی طور پر کرنا طے کریں، یا کوئی ایک فرد اُن کو یہ پیش کش کرے کہ اگر ان میں سے ہر ایک اُسے سو روپے ادا کرے تو وہ ڈوبنے والے جہاز کی قیمت ادا کردیا کرے گا، یا حکومت بحری سفر پر جانے والے جہاز رانوں کو انشورنس فیس کے طور پر سو روپے ادا کرنے کا پابند بنا کر ڈوبنے والے جہاز کی قیمت ادا کرنا اپنے ذمے لے لے، تینوں صورتوں میں یہ نتیجہ یکساں طور پر حاصل ہوگا کہ ہر جہاز راں جہاز ڈوبنے کے اندیشے اور اس سے وابستہ نقصان سے بے نیاز ہوکر جہاز رانی کرسکے گا۔ یہی طریقہ انشورنس کہلاتا ہے۔ مکان یا دُکان میں آگ لگنے، سامان چوری چلا جانے، موٹر کے حادثے کا شکار ہوجانے وغیرہ دوسرے قابل پیمائش خطرات کے سلسلے میں بھی ایسی ہی مثالیں دی جاسکتی ہیں یہ طریقہ انسانی زندگی کے ان تمام دائروں میں اختیار کیا جاسکتا ہے جن میں قانون اعداد کثیر قابل اعتماد حد تک عمل کرتا نظر آئے۔

واضح رہے کہ انشورنس کا تعلق دراصل اُس خطرِ محض کے مالی عواقب سے ہے۔ جو قابل پیمائش ہو۔ مذکورہ بالا طریقہ ان خطرات کے انسداد یا ان سے بچاؤ کا طریقہ

نہیں ہے۔ جوانی کی موت، آتش زدگی، غرقابی، ہوائی جہاز، موٹر کار یا ریل کے حادثے، مشینوں کی زد میں آکر مجروح ہوجانا، بیوگی، بے روزگاری ․․․․ ایسے حادثات ہیں جن کے وقوع کو روکنے کے لیے متعدد تدابیر اختیار کی جاسکتی ہیں اور کی جاسکتی ہیں۔ پچھلے زمانے میں بہت سی انسدادی تدابیر کو ایسے اداروں نے جن کا اصل کام انشورنس کرنا ہے اختیار بھی کیا ہے مگر یہ انشورنس کا اصل مقصد نہیں ہے۔ انشورنس کا مقصد یہ ہے کہ خطرہ واقع ہونے کی صورت میں ایک فرد کو جو مالی نقصان اٹھانا پڑتا ہے، اس کی تلافی کس طرح کی جائے۔ اس کا طریقہ مذکورہ بالا اصول کی روشنی میں، یہ اختیار کیا گیا ہے کہ ایک بہت بڑے گروہ کے ہر فرد سے جسے یہ خطرہ لاحق ہو، ایک رقم وصول کی جائے اور پھر جس فرد کو ان حادثوں میں سے جن کا خطرہ تھا کوئی حادثہ پیش آئے اس کے مالی نقصان کی تلافی کی جائے۔

ہر خطرہ اپنے مالی عواقب، یعنی متعلقہ مالی نقصان کے ماسوا دوسرے نفسیاتی، جسمانی، اخلاقی، سماجی، سیاسی ․․․․ عواقب بھی رکھتا ہے۔ انشورنس کا طریقہ ان دوسرے عواقب سے متعلق نہیں۔ وہ صرف مالی نقصان کی تلافی کا طریقہ ہے۔ یہ اور بات ہے کہ مالی نقصان کی تلافی سے کسی حد تک دوسرے نقصانات کا بار بھی ہلکا ہوجائے۔

دوسری وضاحت طلب بات یہ ہے کہ بعض خطرات سے وابستہ مالی نقصان کی پیمائش براہِ راست اور متعین طور پر ممکن ہے جب کہ بعض خطرات کے مالی عواقب کا صرف بالواسطہ تخمینہ لگایا جاسکتا ہے۔ جلنے والے مکان یا ڈوبنے والے جہاز کی مالیت آسانی کے ساتھ متعین کی جاسکتی ہے۔ مگر اس امر کی تعیین دشوار ہے کہ کسی خاندان میں ایک کمانے والا فرد جب جوانی کی موت کا شکار ہوجاتا ہے تو اس سانحے سے اس خاندان کو کتنا مالی نقصان ہوتا ہے۔ اس نقصان کا اندازہ اس طور پر لگایا جاسکتا ہے کہ اس فرد کی سالانہ آمدنی کتنی تھی اور وہ عمرِ طبیعی تک زندہ رہتا تو ابھی کتنی مدت تک یہ آمدنی حاصل کرتا رہتا۔ کسی مزدور کی انگلی مشین کی زد میں آکر کٹ جانے سے اس مزدور کا مالی طور پر کتنا نقصان ہوگا، اس کا اندازہ اس طور سے لگایا جاسکتا ہے کہ کٹی ہوئی انگلی

کے باوجود وہ جو کام کر سکتا ہے اس سے ہونے والی آمدنی اور اُس آمدنی میں کیا فرق ہے جو وہ انگلی کے سلامت ہونے کی صورت میں حاصل کرتا اور اس عضو کے ضائع ہونے سے اسے اپنے روزگار کے علاوہ روزمرّہ زندگی میں کیا نقصانات اٹھانے پڑ سکتے ہیں۔ ایسے تمام مسائل میں نقصان کی پیمائش میں جو نقص یا عدم تعیین رہ جاتا ہے اس انشورنس کے طریقے کا قصور نہیں ہے، بلکہ یہ انسانی زندگی کا ایک ناگزیر لازمہ ہے۔ انسان انشورنس کا طریقہ اختیار کرتے وقت صرف اس بات کا اہتمام کر سکتا ہے کہ نقصان کی پیمائش کا یہ نقص حتی الامکان دور کیا جائے اور پیمائش کو شخصی اندازوں کے بجائے معروضی بنیادوں پر قائم کیا جائے۔

اس بحث سے صرف اتنا ثابت ہوا کہ قابل پیمائش خطر محض کے مالی نقصانات کی تلافی کے لیے انشورنس کا طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے۔ یہ سوال بھی محتاجِ بحث ہے کہ ایسے خطرات کا اثر اس طرح زائل کرنا یا ہلکا کرنا مطلوب بھی ہے یا نہیں۔ اس لیے مناسب ہوگا کہ انشورنس کے دوسرے پہلوؤں پر غور کرنے سے پہلے اس پر غور کیا جائے کہ دورِ جدید میں اس طریقے سے ازالۂ خطر اور تخفیفِ خطر کی اقتصادی اہمیت کیا ہے۔

ازالہ و تخفیف خطر کی اقتصادی اہمیت

خطر محض کا وجود اُس کام کی، جس کے ساتھ ایسا خطر وابستہ ہو، انجام دہی میں رکاوٹ ڈالتا ہے۔ اُس کام جس سے ایک ایسا خطر وابستہ ہو جس کے واقع ہونے سے نقصان کا اندیشہ ہو، اور نفع کی امید نہ ہو، کرنے کی ہمت انسان کو مشکل سے ہوتی ہے۔ خود اُس کام کے ساتھ نفع کی امید وابستہ ہو یا یقینی فوائد کا حصول متوقع ہو پھر بھی اس کے ساتھ ہر چند خطر لاحق ہونا افراد کو اس کام کی انجام دہی سے روک سکتا ہے۔ اس صورتِ حال کا یہ تقاضا ہے کہ خسارے کی صورت میں وہ فرد اس خسارے سے نبٹنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو، ایسی صلاحیت ہر ایک میں نہیں ہوتی۔ خطرہ جتنا بڑا ہوگا اور اس کے واقع ہونے کی صورت میں نقصان کی مقدار جتنی زیادہ ہوگی، اس خطرے کو مول لینا

اتنا ہی دشوار ہوگا اور اس کی ہمت کرنے والے کم ہوں گے۔ اب اگر کسی تدبیر سے خطرات سے وابستہ مالی نقصان کی مقدار کم کی جا سکے اور ان کا بار ہلکا کیا جا سکے تو ایسے کاموں کی انجام دہی سہل ہو جائے گی اور انھیں کرنے والے زیادہ میسر آئیں گے۔ مثال کے طور پر جہاز رانی ایک مفید سماجی عمل ہے جس سے بہت سے انفرادی اور اجتماعی مفادات وابستہ ہیں، مثلاً افراد کا بحری سفر کرکے ایک ملک سے دوسرے ملک جانا، تجارتِ خارجہ وغیرہ۔ اگر ہر جہاز ران کو ہر بحری سفر میں اس اندیشہ کا سامنا ہو کہ جہاز ڈوب سکتا ہے تو زبردست مالی نقصان کا یہ اندیشہ جہاز رانی کے عمل میں رُکاوٹ بنے گا اور اس کا اثر بین الممالک سفر اور تجارت پر برا پڑے گا۔ ایسی صورت میں اگر ہر جہاز راں ایک چھوٹی سی رقم ادا کرکے اس بات کا اطمینان حاصل کر سکے کہ جہاز کے ڈوب جانے کی صورت میں اسے جہاز کی قیمت مل جائے گی تو یہ رُکاوٹ دور ہو جائے گی، آمد و رفت سہولت کے ساتھ جاری رہے گی، تجارت کو فروغ حاصل ہوگا اور ملک ترقی کرے گا۔ یہی بات آگ لگنے کا خطرہ مول لے کر دُکان کھولنے، حادثے کا خطرہ مول لے کر موٹر چلانے، صنعتی حادثات کے خطرے کے باوجود صنعتی کارخانوں میں کام کرنے اور بیشتر دوسرے اقتصادی اعمال پر صادق آتی ہے۔ اگر اس مالی نقصان کا جو کسی حادثے کی صورت میں اٹھانا پڑے، سارا بار اُسی فرد پر پڑنا ضروری ہو جس کی دُکان، موٹر، ہوائی جہاز، بحری جہاز یا جسم و جان اس حادثے کا شکار ہوئے ہوں تو لوگ ایسے خطرات مول لے کر متعلقہ اعمال انجام دینے کی ہمت کم ہی کریں گے۔ سماج کو یہ اقتصادی خدمات کم میسر آئیں گی اور اس کے مفادات مجروح ہوں گے۔ اس کے برعکس اگر انشورنس کا طریقہ اختیار کرکے ہر فرد کو اس کا موقع دیا جائے کہ وہ تھوڑی سی لاگت برداشت کرکے ان خطرات کے مالی عواقب کی تلافی کا اہتمام کر سکے تو ان کاموں کی انجام دہی کی ہمت بہت بہت سے لوگ کریں گے اور سماج کے مفادات محفوظ رہیں گے۔

صنعتی دور میں اقتصادی نظام کی بڑھتی ہوئی پیچیدگی نے پیداواری عمل اور تجارتی کاروبار میں تخفیف و ازالہ خطر کی اہمیت بہت بڑھا دی ہے۔ فنی ترقی اور مشینوں کے

بیش از بیش استعمال کے ساتھ پیمانۂ پیداوار دن بہ دن بڑا ہوتا جاتا ہے۔ بڑے پیمانے پر صنعتی، زرعی اور تجارتی کاروبار کی تنظیم کثیر سرمایہ کی فراہمی چاہتی ہے جو کسی ایک فرد یا افراد کے لیے شاذ و نادر ہی ممکن ہوتی ہے۔ بڑے پیمانے پر کاروبار کے لیے ہزاروں لاکھوں افراد سے سرمایہ حاصل کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اگر کاروبار کو پیش آنے والے خطرِ محض کارخانوں میں آگ لگنے، سامان کے چوری چلے جانے، سیلاب یا ژالہ باری سے فصلوں کے تباہ ہو جانے، جہازوں کے ڈوب جانے، طیاروں کے فضائی حادثے میں برباد ہو جانے وغیرہ کے اندیشوں سے ہونے والے نقصانات کی تلافی کا انشورنس کے ذریعے اہتمام ممکن نہ ہو تو سرمایہ فراہم کرنے والوں کو سرمایہ لگانے کا فیصلہ کرتے وقت ان اندیشوں کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا۔ کاروباری خطر اور عدم تیقن کے پہلو بہ پہلو خطرِ محض کا اضافہ ہونے سے سرمایہ کاروں کی ہمت شکنی ہوگی اور سرمایہ کی رسد کم ہوگی۔ اگر انشورنس کے ذریعے خطرِ محض سے وابستہ نقصان کی تلافی تھوڑی لاگت کے عوض ہو سکتی ہو تو صرف کاروباری خطر اور عدم تیقن باقی رہ جائے گا۔ یہ وہ خطرات ہیں جو سرمایہ کاری کے عمل میں ناگزیر ہیں۔ نفع انہی خطرات کو انگیز کرنے پر حاصل ہوتا ہے۔ غرض خطرِ محض کا تھوڑی لاگت کے عوض ازالہ ہو جانے سے بڑے پیمانے پر سرمایہ کی رسد ممکن ہو جائے گی اور بڑے پیمانے پر کاروبار کی تنظیم کی جا سکے گی۔

جدید طریقۂ پیدائش کے تحت مصنوعات کی تیاری میں خاصا وقت لگتا ہے۔ پیدا کنندہ اپنی لاگت اور مصنوعات کی قیمت فروخت کے اندازوں کی بنیاد پر ان مصنوعات کی تیاری کا اہتمام کرتا ہے۔ قیمت فروخت کے اندازے کو عدم تیقن سے آزاد کرنا ممکن نہیں۔ اگر خطرِ محض کو تعیینی لاگت کے عوض زائل کر دینے کا اہتمام نہ ہو تو کل لاگت کا بھی ٹھیک ٹھیک اندازہ ناممکن ہو جائے گا اور قیمت فروخت کے کسی اندازے کے باوجود مصنوعات کی تیاری کا فیصلہ کرنا ازحد دشوار ہوگا۔ ہر کارخانہ دار کو اس بات کا اندیشہ لاحق ہوگا کہ اگر کسی حادثے کے نتیجے میں جو مالی نقصان ہوا تو مصنوعات کی واقعی لاگت میں نہ جانے کتنا اضافہ ہو۔ ایسی صورت میں قیمت فروخت کا کوئی بھی اندازہ یہ اطمینان نہیں دلا سکتا کہ قیمت

فروخت اس کی لاگت سے زیادہ ہوگی اور اس طرح نفع حاصل ہوگا۔ اس کے برعکس حادثات سے انشورنس کی صورت میں اسے معلوم ہوتا ہے کہ انشورنس کے سبب اس کی لاگت میں کتنا اضافہ ہوا اور وہ متوقع قیمت فروخت کا مقابلہ مصنوعات کی مجموعی لاگت سے کر کے مذکورہ بالا اطمینان کر سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہ کرنے کی صورت میں ان تمام پیداواری کاموں میں زبردست رکاوٹ پیش آجائے گی جو خاصا وقت لیتے ہیں اور جن کے مطابق اشیاء کی تیاری کے فیصلے اور ان اشیاء کی فروخت کے درمیان زمانی فصل طویل ہوتا ہے دور جدید کے اکثر پیداواری اعمال اسی نوعیت کے ہیں۔

فرض کیجیے کہ انشورنس کا طریقہ نہ اختیار کیا جائے اور کاروباری افراد مجبور ہوں کہ وہ خطر محض سے وابستہ مالی نقصانات کو ملحوظ رکھ کر لاگت کا حساب لگائیں تو مصنوعات کی لاگت میں اس سے زیادہ اضافہ ہوگا جتنا انشورنس کرانے کی صورت میں ہوتا ہے اور عام صارفین کو ان مصنوعات کے دام اس سے زیادہ ادا کرنے ہوں گے جتنے پہلی صورت میں ادا کرنے ہوتے ہیں۔ ایک کاروباری فرد خطر محض کے مقابلے کے لیے انفرادی طور پر صرف ایک ہی طریقہ اختیار کر سکتا ہے۔ وہ ایک ایسا ریزرو فنڈ قائم کر سکتا ہے جس میں ہر ماہ یا ہر سال یا ہر عرصۂ پیداوار میں وہ اتنی رقم جمع کرتا رہے کہ عرصۂ طویل میں جب کبھی وہ خطرہ واقعتہً پیش آجائے جس کا اندیشہ تھا تو اس ریزرو فنڈ سے اس کے مالی نقصان کی تلافی کی جا سکے۔ ایسی صورت میں ہر عرصۂ پیداوار میں لاگت میں اضافے کی مقدار اس رقم کے مساوی ہوگی جو ریزرو فنڈ میں جمع کی جائے۔ یہ رقم اس پریمیم سے بہت زیادہ ہوگی جو انشورنس کی صورت میں ادا کرنی ہوتی۔ اس بات کو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ فرض کیجیے کہ ایک سال میں ایک ہزار کارخانوں میں سے ایک کارخانہ کسی ایسے حادثے کا شکار ہوتا ہے جس کے نتیجے میں ایک لاکھ کی مصنوعات یا مشینری ضائع ہو جاتی ہے۔ ہر کارخانہ دار سو روپے سالانہ پریمیم ادا کر کے اس بات کی ضمانت حاصل کر سکتا ہے کہ اگر یہ نقصان اس کے کارخانے میں واقع ہوا تو اس کو اس کی تلافی میں ایک لاکھ کی وہ رقم مل جائے گی جو نقصان کے مساوی ہے۔ اب

اگر انشورنس کا طریقہ نہ اختیار کیا جائے تو ہر کارخانہ دار کو یہ فکر لاحق ہوگی کہ ایک لاکھ کے نقصان کے اندیشہ کے پیشِ نظر ایک لاکھ کا ریزرو فنڈ کس طرح جمع کرے۔ اگر وہ ہزار روپے سالانہ جمع کرے تو یہ فنڈ سو سال میں مہیا ہو سکے گا جب کہ نقصان کسی سال بھی واقع ہو سکتا ہے! ایک منفرد کاروباری سو سال کے لیے منصوبے نہیں بناتا۔ وہ زیادہ سے زیادہ دس پندرہ سال کا منصوبہ بنا سکتا ہے۔ مگر دس سال میں ایک لاکھ کا ریزرو فنڈ قائم کرنا ہو تو اسے ہر سال دس ہزار روپے اور پندرہ سال میں کرنا ہو تو ہر سال سات ہزار سے کچھ کم رقم ریزرو میں ڈالنی پڑے گی[1]۔ ظاہر ہے کہ ایسا کرنے سے کاروبار پر اثر پڑے گا اور اس کاروباری ادارے کا پیمانۂ کار اُس سے چھوٹا ہوگا، جتنا اس بار کے بغیر ہوتا۔ ساتھ ہی اس بڑی رقم کو لاگت میں شمار کرنے کے سبب مصنوعات کی لاگت بھی بڑھ جائے گی، کیونکہ واضح رہے کہ یہی صورت حال تمام کارخانوں کو درپیش ہوگی۔ لاگت میں اضافہ کے اس سبب کے پہلو بہ پہلو اگر اس کو بھی ملحوظ رکھا جائے کہ سرمایہ کی رسد میں کمی کی وجہ سے بہ پیمانہ کبیر پر کاروبار کی تنظیم نہ ہو سکے گی (جس کی وضاحت اوپر کی جا چکی ہے) تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انشورنس کا طریقہ نہ اختیار کرنے کی صورت میں اشیا کی لاگت اُس سے بہت زیادہ ہوگی جو اس طریقہ کو اختیار کرنے کی صورت میں ہوتی۔

۱۔ اس مثال سے ضمنی طور پر یہ نتیجہ بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اگر ایک مالک کارخانوں یا دُکانوں کی اتنی بڑی تعداد کا مالک ہو کہ ان املاک سے وابستہ خطرات کے مالی عواقب کی تلافی کے سلسلے میں قانون اعدادِ کثیر سے استفادہ ممکن ہو تو وہ بطور خود انشورنس کی ضرورت پوری کر سکتا ہے۔ اس مالک کو کسی مخصوص اہتمام کی ضرورت نہ ہوگی بلکہ اپنی لاگت کے حساب میں اس امر کی رعایت ملحوظ رکھنی ہوگی کہ لاگت کی ایک مستقل مد ان مالی نقصانات سے متعلق ہے جو خطر محض سے وابستہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اشتراکی نظام میں معیشت کے ایک بڑے دائرے میں انشورنس کا رسمی طریقہ اختیار کرنے کی ضرورت نہیں باقی رہتی، جیسا کہ آئندہ واضح کیا جائے گا۔

انشورنس کے دوسرے فوائد سے قطع نظر مذکورہ بالا چار اہم امور، یعنی کاروباری جدّو جہد اور اقتصادی عمل کی اطمینان بخش رسد، بڑے پیمانے پر سرمایہ کی فراہمی، طویل مدّت پیداوار رکھنے والی مصنوعات کی تیاری اور مصنوعات کی لاگت کم رکھنے کی مجموعی اہمیت کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ پیداوار دولت کے موجودہ نظام اور تمدّنی ترقی کی موجودہ سطح کا انشورنس کا طریقہ اختیار کیے بغیر تصوّر ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اگر یہ طریقہ نہ اختیار کیا جائے تو پیداوار دولت میں کمی اور تمدّن کا زوال یقینی ہے۔ پیداوار دولت میں اضافہ اور تمدّن کی ترقی مطلوب ہو تو پھر انشورنس کا طریقہ نہ اختیار کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے کیا انشورنس کے طریقہ میں ایسی خرابیاں مضمر ہیں جن کی بنا پر، اسلام کی ہدایت کے مطابق اسے ترک کرنا لازم آتا ہے؟ آئندہ صفحات میں ہم اسی امر کا جائزہ لیں گے۔

(باقی)

شام کا ایک محقق اور مفکّر
کرد علی

۱۸۷۶ ـــــــــــ ۱۹۵۳

(۲)

محمد راشد صاحب

مغربی ملکوں کے سفر کا شوق ان کے دل میں ۱۹۰۱ سے تھا اس شوق کی تکمیل ۱۹۰۹ سے پہلے نہ ہو پائی۔ یورپ کا پہلا سفر انھوں نے ۱۹۰۹ میں کیا تھا۔ ۱۹۲۸ تک وہ یورپ کے تمام ملکوں کا چار بار دورہ کر چکے تھے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"میں نے چار بار یورپ کا سفر کیا یعنی ۱۹۰۹ - ۱۹۱۲ - ۱۹۲۱ - ۱۹۲۸ میں۔ میرے سفر کا مقصد تفریح کے علاوہ یہ تھا کہ مغربی تہذیب و تمدن کا مطالعہ اسی کے اصل مرکز میں کروں، جہاں تک مطالعہ کا تعلق ہے میں ہر ملک کے بارے میں پہلے ہی کر چکا تھا لیکن مشاہدے کے فوائد سے محروم تھا .... مجھے شوق تھا کہ میں اپنی معلومات کی روشنی میں مشاہدے کی لذت سے پوری طرح لطف اندوز ہو سکوں، میں نے ہر ملک کے سیاسی، سماجی ڈھانچے کا عمیق مطالعہ کیا اور ہر ملک کے بارے میں ایک رائے قائم کی، بعض ملکوں میں کسی کے توسط کے بغیر لوگوں سے ملتا تھا اور وہاں کے حالات پر تبادلہ خیال کرتا تھا، بعض ملکوں میں مجھے مترجم کی ضرورت پڑتی تھی وہاں مجھے وہ لطف حاصل نہیں ہوتا تھا۔ یورپ کے ہر علاقے

میں مجھ پر نئے نئے حقائق کے انکشافات ہوئے لیکن جہاں تک یورپ کے مجموعی تمدن کا تعلق ہے مجھے سوئزرلینڈ میں یورپین تہذیب کی رنگارنگی نظر آئی، یورپ کی تہذیب کو میں ایک سفر میں نہیں بلکہ کئی سفروں کے بعد سمجھ سکا۔"[۳۴]

یورپ میں کردعلی کو جس چیز نے سب سے زیادہ مرعوب و متاثر کیا وہ تھی وہاں کے لوگوں کی انفرادی اور اجتماعی آزادی۔ ان کا خیال تھا کہ آزادی ہی ایسی نعمت ہے جس کی بدولت انسانی فکر و خیال کو اوج، ہمت و حوصلہ کو توانائی اور استحکام، نظام و انتظام کو استواری نصیب ہوسکتی ہے، تمدن کے جتنے مظاہر ہیں سب کی آبیاری آزادیِ خیال اور آزادیِ فکر سے ہوتی ہے، اس کے جلوے پارلیمانی نظام، سنجیدہ اور ترقی پسند ادب، سائنس کی غیر محدود ترقی میں نظر آتے ہیں۔ آزادی کے صحیح مفہوم و تصور کو انھوں نے یورپ کے ہر گوشے میں دیکھا اس لیے جب وہ اپنے تاثرات بیان کرتے ہیں تو آزادی کی طلب ان کی تحریروں میں بحر متواج کی طرح امڈتی نظر آتی ہے۔ پیرس پر اپنے تاثرات کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"سلام علیک مرضعة الحکمة و ربیبة الرخاء والنعمة، ومروج الانقلابات الاجتماعیة والسیاسیة، ومحبة المدنیة فی الاقطار الغربیه والشرقیه، ومعلمة العالم کیف یکون الخلاص من الظالمین والی بضرب علی ایدی الروساء والنبلاء والمالکین، انت هذبت طبائع البشر حتی عندوا یشعرون باللطف والذوق وقائدة العلم والعمل، انت کنت فی مقدمة العواصم التی ابعث فردا تجید العقل بل تالیه، فقضیت بالتقدم له علی کل شئ فی الوجود وبالغت فی اکرام رجال العقول من ابنائك۔"

کردعلی نے پیرس کے بارے میں جس انداز میں اظہارِ خیال کیا ہے اس سے پیرس کے ارض و سما کی تعریف مقصود نہیں بلکہ ان حقائق کی طرف توجہ دلانا ہے جن کی بدولت پیرس کو دنیا کے دوسرے شہروں پر فوقیت اور فضیلت حاصل ہے۔ جدید دور میں دنیا نے جمہوریت اور مساوات کی آواز یہیں سے سنی، علم و حکمت کے دیے یہیں سے جلائے، ادب بیان

کے نئے اور پیارے طرز بیان یہیں سے سیکھے۔ کرد علی کی تحریریں عرب نوجوانوں کے لیے آبِ حیات کا کام دیتی تھیں، کیونکہ جس زمانے میں وہ اپنے یورپ کے تاثرات کو عربوں کے سامنے پیش کر رہے تھے اس وقت ان کے حدودِ اربعہ میں ہر جگہ آزادی کا گلا گھونٹا جا رہا تھا اس لیے یورپ کے تاثرات جہاں بیان و بلاغت کے اعلیٰ نمونے تھے وہیں وہ عرب کے نوجوانوں کی فکری اور جذباتی رہنمائی بھی کر رہے تھے۔"

کچھ لوگوں کو یورپ کے بارے میں کرد علی کی حقیقت بیانی میں اُس کی پرستش اور مرعوبیت کی جھلک نظر آئی چنانچہ انھوں نے دبی زبان سے ان پر اعتراضات بھی کیے، کرد علی اُن کے بارے میں کہتے ہیں:

"یورپ میں میں نے جو کچھ دیکھا اس سے یقیناً مجھ پر حیرت اور رعب کا عالم طاری ہوگیا، اس وقت میں نے صاف صاف کہہ دیا کہ مجھے تعریف کرنے کا مرض لاحق ہوگیا ہے کیونکہ جو چیز میں وہاں دیکھتا مجھے اچھی معلوم ہوتی۔ میرے بعض دوستوں نے میری اس حیرت و مسرت پر تنقید کی اور یہ کہا کہ اپنے تاثرات کے مجموعہ (غرائب الغرب) میں تم صرف یورپ کے روشن ہی پہلو کو پیش کرتے ہو، حالانکہ مناسب تو یہ تھا کہ اس کے روشن اور تاریک دونوں پہلو پیش کیے جائیں، میں نے ان سے کہا کہ میرا مقصد صرف یورپ کی اچھائیوں کو ہی پیش کرنا تھا، کیونکہ میں چاہتا تھا کہ میری قوم ایک ترقی یافتہ قوم کی اچھائیوں سے واقف ہو، جہاں تک برائیوں کا تعلق ہے دنیا کی کوئی قوم بھی اُس سے پاک نہیں ہے سچ پوچھیے تو خود ہماری سماج میں کچھ ایسی بُرائیاں پائی جاتی ہیں جن کے ذکر سے بھی شرم آتی ہے۔ انصاف کی بات یہ ہے کہ یورپ میں اچھائیوں کے ساتھ ساتھ برائیاں بھی ہیں لیکن اچھائیوں کا پلہ بھاری ہے۔ ہماری قوم کے لیے یہی مناسب ہے کہ وہ یورپ کی اچھائیوں کو جہاں تک ہو سکے اپنائے اور برائیوں کو نظر انداز کر دے۔"[45]

کہیں کہیں پر مغربی علماء اور مفکرین کی ذہنیت کا بھی تذکرہ کرتے ہیں، اُن کا خیال ہے کہ مغربی ذہن زیادہ تر قومیت کا حامل ہوتا ہے یعنی ان کی ہر چیز قومی مفاد کے لیے ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ جب وہ اخلاق و کردار کا اعلیٰ نمونہ پیش کرتے ہیں اس وقت بھی ان کے ذہن میں قومی مفاد

مضمر ہوتا ہے تحقیق وریسرچ خاص طور سے مشرقی علوم وفنون میں، اس کو بھی وہ اپنی قوم کی خدمت کا ذریعہ تصور کرتے ہیں۔ جن مستشرقین نے مشرقی ملکوں کے آثار قدیمہ، یہاں کے قلمی نوادرات، اور اس علاقے کے لوگوں کے مزاج وطبیعت کے تجزیہ وتحلیل کے سلسلے میں اعلیٰ ریسرچ کا نمونہ پیش کیا۔ بعد میں یہ ثابت ہوا کہ وہ خالص سیاسی نقطۂ نظر کے ماتحت یہ خدمت انجام دے رہے تھے۔

ایک جگہ وہ صراحت سے اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یورپ میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جنھیں مشرقی علوم وفنون اور یہاں کے عادات و اطوار کے جاننے کا بڑا شوق ہے۔ یہ لوگ اس کے بارے میں تحقیق وریسرچ بھی کرتے ہیں۔ اس لیے اگر کوئی شخص مشرقی ملکوں سے جاتا ہے تو وہ لوگ اس کا بڑا خیر مقدم کرتے ہیں بلکہ ہر لمحے اس کی خدمت کے لیے حاضر رہتے ہیں، حقیقت میں یہ لوگ مشرق ومغرب کے لیے سنگم کی حیثیت رکھتے ہیں، جب وہ لوگ مشرق کے علماء اور محققین سے ملتے ہیں تو اپنے اعلیٰ اخلاق وکردار سے ان کے دل ودماغ کو موہ لیتے ہیں لیکن اس کردار میں مہمان نوازی کے علاوہ کچھ اور پوشیدہ مقصد بھی ہوتا ہے وہ یہ کہ انھیں ہمارے عادات واطوار کا زیادہ سے زیادہ علم ہوسکے جن سے انھیں اپنے سیاسی منصوبوں میں مدد مل سکے، حقیقت یہ ہے کہ مغربی علماء کا علم ان کی قوم ہی کے مفاد کے لیے وقف ہوتا ہے[۴۶]"

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انھوں نے مشرقی علوم وفنون کے سلسلے میں جو تحقیق کی ہے اسے نظر انداز کر دیا جائے اور اس سے استفادہ نہ کیا جائے۔ کرد علی نے یورپ کے مفکرین اور علماء سے مشرق ومغرب کے سیاسی اور علمی امور پر بھی تبادلہ خیال کیا۔ جن لوگوں سے انھوں نے استفادہ کیا تھا ان کا وہ دل کھول کر شکریہ ادا کرتے ہیں۔ چنانچہ فرانس کے مفکر اور فلسفی امیل بوترو کے بارے میں کہتے ہیں۔

"فرانس کے دارالسلطنت پیرس میں میری جن لوگوں سے ملاقات ہوئی تھی جن سے میں نے غیر معمولی فائدہ اٹھایا تھا ان میں جدید دور کے مفکر اور فلسفی جناب امیل بوترو

قابلِ ذکر ہیں، میں نے ان سے یہ گزارش کی تھی کہ وہ میرے لیے سیاسیات، سماجیات، ادبیات سے متعلق اچھی کتابوں کی ایک فہرست مرتب فرما دیں، انھوں نے میری گزارش پر توجہ فرمائی اور ایک مفصل فہرست مرتب فرما کر عنایت کی، ان کے مشورے کے مطابق میں نے ان کتابوں کو پیرس میں خرید لیا اور ہر ایک کا مطالعہ کرنا شروع کر دیا۔ میں آج تک ان کتابوں کو اپنے سینے سے لگائے ہوئے ہوں۔ اور اچھے اور بُرے حالات میں ان سے تسلّی حاصل کرتا ہوں"[۴۷]

کرد علی نے یورپ کا سفر کھلے ذہن سے تحقیق و ریسرچ کی خاطر کیا تھا اور وہ اپنے مقصد میں کامیاب تھے۔ جہاں تک اسلامی علوم و فنون کی تاریخ اور مغربی تہذیب و تمدن کے ارتقا کا تعلق ہے، ان سے پوری طرح واقف تھے، مغربی مفکرین اور علما سے انھوں نے طریقۂ تحقیق و استدلال سیکھا تھا، چنانچہ ان کی موٴلفات میں اس کے اثرات نمایاں ہیں، دوسری طرف انھوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ یورپ میں علمی اور ادبی کام منظم اور مرتب طریقے سے کس طرح کیا جا رہا ہے اور اس طرح انفرادی کام کے ساتھ ساتھ اجتماعی طور پر کام کرنے کا حوصلہ بھی ان کے دل میں پیدا ہوا۔ ایک جگہ وہ کہتے ہیں :

"فرانس میں میں نے جب مختلف علوم و فنون کے تحقیق و ریسرچ کی اکیڈمیاں دیکھیں تو میرے ذہن میں فوراً اپنے وطن کا نقشہ آ گیا اور میں یہ سوچنے لگا، کیا وہ دن بھی آئے گا جب ہمارے یہاں بھی اس طرح کی منظم اکیڈمیاں اور ادارے وجود میں آئیں گے۔ یا ہم صرف انفرادی کوششوں پر ہی اکتفا کریں گے اور اپنے آبا و اجداد کے نام لیتے رہیں گے"[۴۸]

تصنیف و تالیف

کرد علی تالیف و تصنیف کے میدان تک صحافت و سیاست کی دشوار منزلوں سے گزرتے ہوئے پہنچے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس میں ان کا کافی وقت ضائع ہوا۔ جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں :

"اگر میں صحافت اور سیاست کی الجھنوں میں نہ پڑتا تو میرا تالیف وتصنیف کا کام اور زیادہ اچھا ہوتا، اس کے باوجود میری کتابوں کو تمام عرب ممالک میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی جس کا مجھے تصور بھی نہیں تھا۔[49]"

کرد علی نے یہ بات اس وقت کہی جب وہ اپنے علمی اور تصنیفی کاموں کو ختم کر چکے تھے۔ لیکن اگر کرد علی کے دور کو دیکھا جائے تو اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انھوں نے صحافت اور سیاست سے بہت کچھ سیکھا تھا، صحافتی زندگی کے دوران ان کو مختلف موضوعات پر سوچنے اور اپنے خیالات کو اچھے انداز میں پیش کرنے کے مواقع نصیب ہوئے۔ سیاست کے میدان میں آنے سے ان کو یہ فائدہ ہوا کہ وہ عوام کے ذہن وفکر سے بہت زیادہ قریب ہو گئے۔ اس لیے جب انھوں نے قومی زندگی کی تشکیل کے سلسلے میں تالیف وتصنیف کا سلسلہ شروع کیا تو انھیں عوام اور سماجی مسائل کے تجزیہ وتحلیل میں کافی آسانی ہوئی اور ان کا یہ طریقۂ بیان بعد میں علمی زبان کی حیثیت سے اپنایا گیا۔

کرد علی نے جس زمانے میں شام میں تصنیف وتالیف کا آغاز کیا تھا اس وقت اس علاقے میں لکھنے والوں کے طرزِ تحریر میں ہر طرح کے عیب وسقم موجود تھے۔ افکار ومعلومات میں نقص کے ساتھ ساتھ طریقۂ بیان میں بھی دورِ انحطاط کی نقالی تھی، انھوں نے فنِ تالیف کو ایک نیا رنگ دیا۔ پھر اس کے بارے میں بہت سے مضامین ومقالات لکھے۔ انھوں نے جو اصول وضوابط تالیف کے سلسلے میں پیش کیے ہیں انھیں چند لفظوں میں بیں کیا جا سکتا ہے:

۱۔ مسائل کی تحقیق میں امانت اور دیانت داری۔
۲۔ تنظیم وترتیب میں مذاقِ زمانہ کی مطابقت۔
۳۔ اسلوب وبیان میں سنجیدگی اور متانت۔
۴۔ تصنیف سے متعلق موضوع سے دلچسپی اور پوری واقفیت۔[50]

ایک جگہ وہ تاریخ نگاری کے بارے میں اپنی رائے پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اب حالات اس بات کے متقاضی ہیں کہ ہم اپنی تاریخ کو جدید طریقے سے اور جدید

نقطۂ نظر کے مطابق پیش کریں۔ آج دنیا کے تمام محققین اپنی تاریخ پر ہر پچاس سال کے بعد نظر ثانی کرتے ہیں۔ ہماری تاریخ جس دور میں مرتب ہوئی اس پر صدیاں گزر گئی ہیں۔ معلوم نہیں اس عرصے میں تحقیق و ریسرچ کے کتنے اصول بنے ہیں، ، بدلے ہیں، آج کی ہماری زندگی کل کے مقابلے میں بالکل بدل چکی ہے، عربوں کی زندگی، ان کی سوچیں، خود اسلام کی صورت حال آج وہ نہیں رہی ہے جو ہماری تاریخ مرتب ہونے کے دوران تھی، آج ہم کو اپنی تاریخ کے بارے میں نئے زاویے سے سوچنے کی ضرورت ہے۔ جس طرح یورپ کے مورخین سوچ رہے ہیں۔ یورپ میں تاریخ جس انداز میں پیش کی جا رہی ہے وہ ان کی قوم کی روحانی غذا ہے۔ آج تاریخ کو جس تحقیق کے ساتھ یورپ میں لکھا جا رہا ہے تقریباً یہی انداز خود ہمارے اسلاف کا تھا۔ عربوں نے راویوں سے استناد کے سلسلے میں تحقیق کا جو طریقہ پیش کیا تھا وہ فن تاریخ کی جان ہے۔ احادیث کی صحت اور حقیقت کی بنیاد ہی راویوں کے معتبر ہونے پر رکھی گئی۔ جرح و تعدیل کے اصول ان کے تنقیدی ذوق کی علامت تھی، (کفی بالمرء کذبا ان یحدث بکل ما سمع) عربوں نے تاریخ نگاری کے سلسلے میں اگر محدثین کے طریقے کو اپنایا ہوتا تو آج اس میں اس قدر افراتفری نظر نہ آتی اور تاریخ جو واقعات کا انبار بن کر رہ گئی ہے اس کے سر پیر کا سراغ لگانا مشکل نہ ہوتا۔ اگر مورخین بھی محدثین کے طریقے کو اپناتے تو عربوں کی تاریخ نگاری ہر زمانے کے لیے اعلیٰ نمونہ ہوتی۔ بہر صورت محدثین نے حدیثوں کے سلسلے میں جو طریقہ اپنایا تھا آج وہی طریقہ فن تاریخ کی روح ہے چنانچہ سند کی اہمیت تاریخ اور حدیث دونوں میں برابر ہونی چاہیے تھی۔ محدثین نے صاف صاف کہہ دیا تھا، سند کے بغیر حدیث کی وہی حیثیت ہے جس طرح اونٹ کی بغیر نکیل کے ہوتی ہے۔ ایک مورخ کے اندر چند صفتوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

ا۔ نصوص کے نقل کرنے میں غیر معمولی احتیاط، صحیح بات کہنے میں بے باکی اور ثابت قدمی مزاج میں نرمی اور سنجیدگی، تنقید میں تنقیص مطلوب نہ ہو، مجادلت سے احتراز۔ اگر یہ صفتیں کسی مورخ میں نہ ہوں تو اس کی تحریروں کی حیثیت شاعرانہ عبارتوں، جذباتی

تقریروں، دوستانہ خطوط سے زیادہ نہیں ہو سکتیں، تاریخ نگاری شاعری نہیں ہے کہ اس میں مبالغہ کو روا رکھا جائے۔ آگے چل کر وہ کہتے ہیں۔ تاریخ نگاری حقائق کی تصویر ہے نہ کہ اشخاص و افراد کی توصیف، ایک مورخ کی حیثیت وہی ہوتی ہے جو ایک طبیب حاذق کی ہوتی ہے۔ جو مرض اور طریقہ علاج کی روشنی میں اپنے مریض کے لیے دوائیں تجویز کرتا ہے نہ کہ اس کی خواہش کے مطابق اس کو کھانے پینے کی آزادی دے۔"[۱۵]

تالیف و تصنیف کے سلسلے میں کرد علی نے جو نظریات پیش کیے ہیں آج ان کی بہت زیادہ اہمیت نہیں ہے بلکہ اس طرح کے نظریات ہر جگہ عام ہو چکے ہیں۔ لیکن جس وقت انھوں نے یہ نظریات پیش کیے تھے وہ بڑے انقلابی معلوم ہوتے تھے کیونکہ ان سے صدیوں کے جمود اور روایت پرستی پر ضرب لگتی تھی۔ اشخاص و افراد کے بارے میں جو چیزیں لوگوں کے دل و دماغ میں بس گئی تھیں ان کے بارے میں نئے زاویے سے سوچنے کا یہ مطلب تھا کہ وہم پرستی کے ساتھ ساتھ شخصیت پرستی کی آہنی دیواریں خود بخود ٹوٹ جائیں۔ چنانچہ وہ خود اپنے بارے میں کہتے ہیں :

"میری رائے معاویہ، یزید اور بعض دوسرے بنو امیہ کے خلفاء کے بارے میں بہت اچھی نہیں تھی اور یہ صورت حال میری جوانی کے بعد تک رہی۔ حضرت علی کی محبت اور عظمت کا تصور میرے ذہن میں غلو کی حد تک پہنچا ہوا تھا، اس کا سبب میرے بعض اساتذہ کا اثر اور نہج البلاغۃ کا مطالعہ تھا۔ پھر بعض شیعہ مورخین کی تحریروں نے ان خیالات کو اور پختہ کر دیا تھا مگر حضرت علی کے بارے میں جن روایتوں کو انھوں نے بنیاد بنایا تھا ان کے بارے میں پوری تحقیق سے کام نہیں لیا گیا تھا لیکن جب میں نے تاریخ کی دوسری اہم کتابوں کا مطالعہ شروع کیا تو میری رائے میں کچھ تبدیلی آنے لگی، اس سلسلے میں ابن جریر طبری، ابوحنیفہ دینوری، جاحظ، ابن قتیبہ، ابن تیمیہ، ابن حزم کی تصانیف بڑی اہم ہیں، میں نے خبروں اور روایتوں پر جرح و تعدیل اس انداز میں شروع کی جس طرح احادیث کے راویوں پر کی جاتی ہے۔ ہر روایت کے بارے میں میں سوچتا اور غور کرتا۔ مجھے اس وقت یہ محسوس

ہوا کہ نہج البلاغۃ میں جو اقوال حضرت علی کے درج کیے گئے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر محض ان کی طرف منسوب ہی ہیں کیونکہ عقل اور منطق کی کسوٹی پر پورے نہیں اُترتے۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہبی گروہ بندی اور تعصب کی افراتفری میں بہت سی چیزیں خود رسول کی طرف منسوب کر دی گئی ہیں۔ جب لوگ اس کی جرأت کر سکتے تھے تو حضرت علی کی طرف منسوب کرنے میں انھیں کیا تردد ہو سکتا تھا، اس سلسلے میں میں نے بھی چند روایتوں کے بارے میں تحقیق کی اور اس نتیجے پر پہنچا کہ حضرت علی بہت بڑے عالم، فصاحت و بلاغت کے امام اور اپنی دوسری خوبیوں میں اور صحابہ سے بہت ممتاز تھے لیکن جہاں تک شیخین کا تعلق ہے اُن سے حضرت علی کو کسی حال میں نہیں بڑھایا جا سکتا ......"[۵۲]

دوسری جگہ وہ اشخاص پرستی کے بارے میں لکھتے ہیں :

"تاریخ کو جس چیز سے بہت زیادہ نقصان پہنچا ہے وہ پردہ پوشی اور غلط بیانی ہے جس چیز سے تاریخ کے روشن پہلو عیاں ہوتے ہیں، وہ صاف گوئی ہے۔ ہمارے لڑکپن میں بزرگوں کا یہ خیال تھا بلکہ عقیدہ تھا کہ صحابہ کرام کے درمیان جو اہم مسائل پیدا ہوئے اور جن سے تاریخ کا دھارا بدل گیا، ان کے بارے میں خاموشی اختیار کرنا بہتر ہے۔ ہم اگر آج ان کے اس نظریے کو تسلیم کر لیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ علمی میدان میں ہمارا تعمیری کام صفر ہوگا کیا یہ عقل کا تقاضہ ہے کہ ہم خلفاے راشدین سے جو غلطیاں سرزد ہوئی ہیں ان کو نظر انداز کر دیں اور اپنی تاریخ کے اس دَور پر پردہ ڈال دیں..... آگے چل کر جب مسئلہ خلافت سیاست کا اہم موضوع اور محور بنا تو ایک علاقے کے لوگ دوسرے علاقے کے خلفا کی تصویریں اپنے ذوق و مزاج کے مطابق پیش کرنے لگے جن کی روشنی میں بہت سے خلفاء بنت عنب اور بنت حوا کے عاشق و شیدائی، رقص و غنا، لہو و لعب کے دیوانے اور پرستار نظر آتے ہیں۔ ہارون رشید کے بارے میں کتاب الاغانی اور دیگر تاریخ کی کتابوں میں جو روایتیں ملتی ہیں ان کے لحاظ سے ہارون رشید ایک مدبر سیاستداں کے بجائے

جام وصبوحی کا گرویدہ، جذبات وخواہشات کا مرقع نظر آتا ہے مگر ہمیں اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا چاہیے کہ ہارون رشید کے زمانے میں ایسے بہت سے لوگ تھے جو اپنے مذہبی اور سیاسی تصورات کے ماتحت روایتوں کی تدوین کرتے تھے! اس سلسلے میں اس کا ذکر کر دینا مناسب ہوگا کہ قرون وسطیٰ میں مغربی مورخین نے جس انداز میں مسلمانوں اور عربوں کی تاریخ مرتب کی ہے اس سے ان کی مسلم دشمنی نمایاں ہوتی ہے۔ ان کی تحریروں کے اثرات مغربی قوموں پر صدیوں رہے ہیں، جو عربوں اور مسلمانوں کی تاریخ کو قتل وغارت، تعصب وجمود کا ایک سلسلہ قرار دیتے تھے، لیکن جب یورپ میں تاریخ نگاری عقل ومنطق، تحقیق وریسرچ کی کسوٹی پر پرکھ کر مرتب کی جانے لگی تو قدیم مورخین کی بہت سی باتوں کو افسانہ تصور کیا گیا۔ آج عربوں کی تاریخ کو مغرب میں جس انداز میں پیش کیا جا رہا ہے وہ قدیم مورخین کے انداز سے بالکل مختلف ہے اس لیے آج کی تاریخ نگاری میں حقیقت پسندی کے ساتھ ساتھ تحقیق وتدقیق کا اعلیٰ نمونہ ملتا ہے۔ جدید دور کے مورخین صرف قدیم مغربی مورخین کی تصانیف کے مطالعے پر اکتفا نہیں کرتے ہیں بلکہ عرب مورخین کی تصانیف بھی ان کے پیش نظر ہوتی ہیں۔ وہ قدیم مورخین کی باتوں کو جرح وتعدیل، تحقیق وتفتیش کے بغیر قبول نہیں کر لیتے بلکہ تحقیق وتفتیش کے بعد اپنی فکر وعقل کی روشنی میں کوئی نتیجہ نکالتے ہیں[۵۳]۔"

کرد علی اپنی اس تحریر سے مغربی مورخین کی صفائی نہیں پیش کرنا چاہتے ہیں بلکہ وہ تاریخ نگاری کے بنیادی اصولوں کے ضمن میں ان کے طریقۂ فکر کا ذکر کرتے ہیں، جس کی بدولت تالیف وتحقیق کا مزاج ہی بدل گیا۔ تحقیق: ریسرچ کا یہ مطلب ہے کہ مختلف مکتب فکر وخیال کے لوگوں کی تحریروں کو پڑھا جائے اور حالات کا صحیح تجزیہ کیا جائے اس کے بعد کوئی علمی فیصلہ ہو۔ اس طرح کا علمی اور تحقیقی عمل جاندار اور پائیدار ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"اگر تاریخ نگاری صرف واقعات وحوادث کے بیان تک محدود رہے اور اس میں واقعات اور حالات کے درمیان کوئی ربط نہ پیدا کیا جائے اور دونوں کے ربط سے کسی سبق آموز حقیقت کا انکشاف نہ کیا جائے تو درحقیقت یہ تاریخ نگاری نہیں ہے[۵۴]۔"

ایک دوسری جگہ تالیف و تصنیف میں مقصدیت کو اہم عنصر قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں :

"آج ہمیں ایسے مصنفوں کی ضرورت ہے جن کے تحقیقی اور تخلیقی عمل رواں دواں ہوں جن کے ہر عمل میں ایک نیا انکشاف اور جستجو ہو، عوام کے ہر طبقے کا مفاد ان کے پیش نظر ہو۔ اس لیے وہ ہر سطح کے ذہن کے لیے چیزیں پیش کریں تاکہ لوگوں کے درمیان جو ذہنی اور فکری خلیج حائل ہے پُر ہو سکے، ہمیں ایسی کتابوں کی ضرورت ہے جس میں زندگی اور تنقید کے تحمل کی پوری طاقت ہو بلکہ تنقید سے ان میں جلا پیدا ہوتی ہو، کیونکہ سطحی اور غیر تحقیقی تصنیف تنقید کے بعد ریت کی دیوار کی طرح بیٹھ جاتی ہے۔ ہمیں ایسے مصنفوں کی ضرورت ہے جو حق اور حقیقت پسندی کو ہمیشہ ملحوظ رکھتے ہوں جن کا مقصد کسی خاص طبقہ کی خوشنودی اور رضا جوئی نہ ہو اور وہ تنقید کے خوف سے اپنی رائے اور خیال کو نہ بدلتے ہوں۔"[55]

عربوں کو موجودہ دور میں اس بات کی شدید ضرورت تھی کہ ان کی تاریخ خواہ وہ سیاسی ہو یا سماجی، ادبی ہو یا تہذیبی، اچھے انداز میں پیش کی جائے کیونکہ تاریخ کی روشنی میں وہ اپنے آباؤ اجداد کی کاوشوں اور ان کے فکر و عمل کے ذخیروں سے واقف ہوں گے جس کی بدولت ان میں خود اعتمادی پیدا ہو گی۔ قدماء نے جس انداز میں انسانی فکر و ثقافت میں عظیم الشان اضافے کیے ہیں۔ ان کا صحیح طور سے تعارف کرانا آسان امر نہیں ہے کیونکہ تاریخ کے پھیلے ہوئے صفحات پر ان کے عمل بکھرے ہوئے ہیں۔ اس لیے تاریخ کے ایک طالب علم کے لیے بڑا مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے کام کا آغاز کہاں سے کرے۔ اسی طرح فکر و فلسفہ زبان و ادب کے سرے کا سراغ لگانا آسان نہیں ہوتا کیونکہ وہ ہزاروں انسانوں کی سعی و اجتہاد کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جو اپنے زمانے میں ماضی سے ربط و تسلسل برقرار رکھتے ہوئے حال و مستقبل کے لیے علم و تہذیب کی نئی راہیں دکھاتے رہے ہیں۔ اسی لیے انسانی تہذیب و تمدن تاریخ کا ایک لامتناہی تسلسل ہے جس میں ماخذ اور مراجع کا پتہ چلانا ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہوتی۔ چنانچہ تاریخ نگاری جتنی آسان ہے اتنی ہی مشکل بھی ہے، اگر تاریخ کو واقعات اور حادثات کے ذکر تک محدود کر دیا جائے تو بڑی آسان ہے لیکن اگر

واقعات کے علل و اسباب، ان کا تجزیہ و تحلیل، ربط و تسلسل کو ملحوظ رکھا جائے تو نہایت مشکل ہے، خاص طور سے عربوں اور مسلمانوں کی تاریخ عروج و زوال کا عجیب و غریب مرقع ہے۔ اس لیے جدید دور کا سب سے بڑا علمی اور فکری مصلح اسی کو قرار دیا جا سکتا ہے جو مسلمانوں اور عربوں کی تاریخ کے بحر بیکراں میں غوطہ لگا کر ان کی تاریخ کو صحیح انداز میں پیش کر سکے، جس میں ان کے عروج و زوال، روشن و تاریک دونوں پہلوؤں کا ذکر ہو، کیونکہ اگر صرف روشن پہلو کو ہی پیش کیا گیا تو موجودہ دور کے لوگوں میں "پدرم سلطان بود" کا جذبہ پیدا ہوگا اسی طرح اگر صرف تاریک پہلو کو پیش کیا گیا تو ان کی ہمتیں پست ہو جائیں گی اور آگے بڑھنے میں ان کے قدم ڈگمگانے لگیں گے۔

اٹھارویں اور انیسویں صدی میں جب کہ عربوں کا علمی اور فکری، سیاسی اور اجتماعی انحطاط اپنی آخری منزل پر تھا مغربی علما، ان کی سیاسی، علمی، سماجی تاریخ اپنے خاص انداز میں مرتب کر رہے تھے، تحقیق و ریسرچ کے اصولوں کو برقرار رکھتے ہوئے بھی قرونِ وسطیٰ کے اثرات سے ان کے ذہن صاف نہیں ہو پائے تھے، تحقیق و ریسرچ کی روشنی میں وہ حقائق کو تو جھٹلا نہیں سکتے تھے لیکن نتائج کے استنباط میں پوری آزادی سے کام لے رہے تھے۔ انیسویں صدی کے بعد جب عربوں میں دوبارہ علمی اور سیاسی بیداری پیدا ہوئی تو انھوں نے علوم و فنون کے تاریخ کی تدوین مغربی علما، اور مورخین کی کتابوں سے سیکھی۔ ان میں کچھ ایسے تھے جن کا مشرقی علوم اور تاریخ کا مطالعہ بہت کم تھا۔ یہ لوگ مغربی مورخین کے طرز فکر کے دھارے میں بہہ گئے اور انھیں کے رنگ میں اپنی تاریخ لکھنی شروع کی، لیکن ان میں کچھ ایسے بھی تھے کہ جنھوں نے مشرقی علوم و فنون اور زبان و ادب کا عمیق مطالعہ کیا تھا اور ہر دور کے اچھے اور برے مآخذ میں تمیز کر سکتے تھے انھوں نے صرف مغربی مورخین کے ظاہری ڈھانچے کو اپنایا لیکن جہاں تک اصلی روح اور مغز کا تعلق تھا اپنی عقل و رائے کے مطابق عربوں کی سیاسی، سماجی، مذہبی، ادبی، علمی تاریخ مرتب کی۔ اس سلسلے میں کرد علی کا نام پیش پیش ہے، کرد علی نے عربوں کی تاریخ کا تحقیقی جائزہ لیا۔ تاریخ کے مطالعے کو انھوں نے صرف واقعات اور حادثات تک

محدود نہیں رکھا۔ بلکہ سیاست، سماج، ادب کے درمیان محکم ربط پیدا کرنے کی کوشش کی، ان کا یہ طریقہ عربوں کے لیے بڑا محرک اور موثر ثابت ہوا، کیونکہ انھوں نے کردعلی کی تحریروں میں تاریخ کا صحیح تصور پایا۔ اس نئے طریقہ کے پیش کرنے میں کردعلی کی غیر معمولی محنت اور ذہانت کو بہت دخل ہے۔ اس لیے یہاں مناسب ہوگا کہ ان کے تحقیقی و تخلیقی عمل کا جائزہ لیا جائے۔

(۱) تاریخ

(۱) خطط الشام

کردعلی کو اپنی کتاب (خطط الشام) پر بڑا ناز تھا۔ ان کے ذہن میں اپنے ملک شام کی سیاسی، تہذیبی تاریخ لکھنے کا خیال عرصے سے تھا لیکن مواد اور مآخذ کے حصول کی مشکلات کے پیش نظر یہ کام ٹلتا رہا، کیونکہ اس علاقہ کی سیاسی اور تہذیبی تاریخ لکھنے کا یہ مطلب تھا کہ یہاں جو بھی علمی اور ادبی کام ہوا ہو اُس پر ان کی نظر ہو، سیاسی مسائل کی تحقیق کے لیے وثائق اور دستاویزوں کا دیکھنا ضروری تھا۔ عربی کتابوں کا جہاں تک تعلق تھا خواہ مطبوعہ ہوں یا مخطوطہ، مصر کو چھوڑ کر دوسرے عرب ملکوں میں تقریباً نایاب تھیں، قلمی نوادرات یا تو ترکی کے کتب خانوں میں محفوظ تھیں یا یورپ کے ذاتی یا قومی کتب خانوں میں۔ کردعلی نے اپنی ڈائری (مذکرات) میں خطط الشام کی تالیف کے سلسلہ میں جو دشواریاں پیش آئیں ان کا ذکر کیا ہے۔ اس کتاب کی تدوین و ترتیب کے سلسلہ میں انھیں یورپ کے تمام ملکوں کا سفر کرنا پڑا اور جہاں جہاں انھیں موضوع سے متعلق مآخذ حاصل ہو سکے انھوں نے ان سے پوری طرح فائدہ اٹھایا، اٹلی کے مشہور اسکالر شہزادہ (لیون کانیانی) کا کتب خانہ مشرقی علوم و فنون کی کتابوں کے لیے سب سے بڑا مرکز تصور کیا جاتا تھا، کردعلی اس کتب خانے کو دیکھنے اور اس سے استفادہ کے لیے اٹلی گئے اور تقریباً تین ماہ وہاں مقیم رہ کر قلمی نوادرات کو دیکھا۔ اس کتبخانے کے بارے میں وہ کہتے ہیں:

"خطط الشام کے سلسلے میں میں نے یورپ کے کتب خانوں کے دیکھنے کا ارادہ کیا،

میں نے اپنے اس ارادہ کے بارے میں جرمنی کے مشہور اسکالر، جناب مارٹین ہارٹمن سے گفتگو کی، انھوں نے میری تجویز کا خیر مقدم کیا لیکن یہ بھی فرمایا کہ یورپ کے کتب خانے مختلف ملکوں اور جگہوں میں پھیلے ہوئے ہیں، اور ہر کتب خانے کو دیکھنا بڑی حد تک مشکل ہے۔ کیونکہ اس کے لیے کافی وقت اور سرمایے کی ضرورت ہے۔ میری رائے یہ ہے کہ تم سب سے پہلے اٹلی جاؤ وہاں شہزادہ (لیون کاتیانی) کے کتب خانے میں اسلامی علوم و فنون کی اہم کتابیں خواہ وہ مطبوعہ ہوں یا مخطوطہ آسانی سے مل جائیں گی اور وہ تمھاری ہر طرح کی مدد بھی کریں گے۔[۵۶]

کرد علی نے جرمن اسکالر کے مشورہ پر عمل کیا، چنانچہ انھوں نے اٹلی کے سفر کا ارادہ کر لیا، اٹلی جاکر انھوں نے شہزادہ (لیون کاتیانی) کے کتب خانے کا جائزہ لیا۔ کتب خانے کی عظمت اور ندرت سے وہ بہت مرعوب ہوئے، تقریباً دو ماہ تک وہاں مقیم رہے اور قلمی اور مطبوعہ کتابوں سے جہاں تک استفادہ کر سکتے تھے کیا، اس کے بعد وہ لندن، اکسفورڈ، کیمبرج، پیرس، جرمن، اسکوریان، قسطنطنیہ بھی گئے اور جہاں تک ممکن ہو سکا تمام جگہوں کے کتب خانوں سے مواد جمع کیا، چنانچہ عربی، ترکی، فرانسیسی کے تمام اہم کتب خانے ان کی نظر سے گذرے۔[۵۷]

کرد علی کو اپنے قوم و وطن سے والہانہ محبت و عقیدت تھی، اسی محبت و عقیدت کے تحت انھوں نے اس عظیم الشان تصنیف کا ارادہ کیا۔ اس کام کے سلسلے میں انھوں نے جو مالی زیر باری اٹھائی اس کی مثال نہیں ملتی، کتاب کے مواد جمع کرتے ہی کے سلسلے میں وہ اتنی رقم صرف کر چکے تھے کہ طباعت کا کام مشکل ہو گیا تھا۔ اس لیے کہ کتاب چھ جلدوں پر مشتمل تھی اور ہر جلد کافی ضخیم تھی، لیکن اس کام کو شام و مصر کے اہلِ علم و اہلِ ذوق نے آسان کر دیا۔ چنانچہ کتاب چھپنے سے پہلے ہی اس کے اتنے خریدار ہو گئے کہ کتاب آسانی سے چھپ گئی۔

جب یہ کتاب چھپ کر منظر عام پر آئی تو علمی دنیا میں اس کا بڑا خیر مقدم کیا گیا۔ کرد علی کہتے ہیں :

"جب کتاب چھپی تو ہر حلقے میں مقبول ہوئی۔ لیکن اس کی ترتیب و تدوین کے سلسلے میں میں نے جو رقم صرف کی تھی اس کا ½ بھی مجھے واپس نہیں مل سکا۔ بہر صورت اس کتاب کی تالیف میں میرا مقصد تجارت نہیں تھا بلکہ مجھے اپنی علمی اور فکری پیاس بجھانی تھی کتاب کا چھپ جانا ہی میری تمام آرزوؤں کی تکمیل تھی۔"[۵۵]

خطط الشام جس انداز میں مرتب کی گئی ہے اُس سے کرد علی کی تاریخ نگاری کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس میں شام کی تاریخ کو یونانی دور سے لے کر موجودہ دور تک پیش نظر رکھا گیا ہے۔ اس کا یہ مطلب تھا کہ اس علاقے میں جو قومیں برسر اقتدار رہی ہیں ان کے سیاسی اور تمدنی اثرات کا جائزہ لیا گیا ہے اور ہر دور کی صحیح تصویر پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جہاں تک سیاسی پہلو کا تعلق تھا اس میں بہت زیادہ دشواریوں کا سامنا نہیں کرنا پڑا لیکن جو چیز محنت طلب تھی وہ اس علاقے کی ثقافتی اور تہذیبی تصویر تھی کیونکہ ثقافتی اور تہذیبی تاریخ کے ہر دور کے عوام کے مزاج اور ان کی نفسیات کا سمجھنا، ان کے اثرات کو تہذیب و تمدن کی روشنی میں پیش کرنا بہت مشکل تھا۔ شام کے مشہور محقق اور ادیب پروفیسر شفیق جبری خطط الشام پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"جہاں تک کتاب پر تبصرے کا تعلق ہے اس کو چند جملوں میں نہیں پیش کیا جا سکتا۔ کیونکہ مصنف نے شام کی تاریخ کو جس انداز میں پیش کیا ہے اس سے اس کی پوری تصویر سامنے آجاتی ہے لیکن جہاں تک اس علاقہ کے لوگوں کی ذہنی اور نفسیاتی تحلیل کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہی صحیح تصویر ہے کیونکہ ہر زمانہ میں لوگوں کے فکر و مزاج میں حالات کے لحاظ سے تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں، اور ان تبدیلیوں کو کتابوں کی روشنی میں سمجھنا آسان نہیں ہوتا ہے۔ خاص طور سے پرانی تاریخ کی روشنی میں، بہرصورت کرد علی نے اس کتاب کے ذریعہ عربی تاریخ کی تدوین و ترتیب کے لیے ایک نیا انداز پیش کیا ہے، جسے ہم نئے اقدام سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ ان کو کہاں تک اس میں کامیابی حاصل ہوئی، اس کی شہادت خود کتاب ہی دے سکتی ہے۔ لیکن جہاں تک موضوعات کی ترتیب کا تعلق ہے اس میں

کرد علی سے اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ وہ اس کی ترتیب کو اور بہتر بنا سکتے تھے دوسرے زمانۂ قبل اسلام کے بارے میں لکھنے کے لیے یونانی اور لاطینی زبانوں کا جاننا ضروری تھا۔ ان دونوں زبانوں کے جانے بغیر اس دور کے عوام کے مزاج اور نفسیات کو سمجھنا ناممکن ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یونانی اور لاطینی فکر و خیال کے اثرات اس علاقے پر بڑے گہرے رہے ہیں۔"[59]

پروفیسر شفیق جبری نے کتاب کی جس خامی کی طرف اشارہ کیا ہے، کرد علی کو اس کا پورا احساس تھا، لیکن موضوعات کی کثرت اور پھیلاؤ کی وجہ سے وہ اس پر قابو نہیں پا سکے اور اس کا اعتراف بھی انھوں نے کیا ہے۔

کتاب کے چھپنے کے بعد انھوں نے اپنے دوستوں اور ساتھیوں سے درخواست کی کہ کتاب کی خامیوں کی نشاندہی کریں۔ چنانچہ جو بھی تنقیدیں اس پر چھپیں، ان کو انھوں نے کتاب کے آخری حصے میں شائع کرا دیا۔ تنقیدوں کے مقابلے میں اس کتاب کی تعریف دنیا کے تمام ملکوں سے کہیں زیادہ موصول ہوئی۔ مشرقی اور مغربی مورخین اور محققین نے کرد علی کو خراجِ تحسین پیش کیا۔ کتاب میں جو بڑی خامی نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس میں حوالوں کی طرف پوری توجہ نہیں کی گئی جس کی وجہ سے ماخذ کا بالکل پتہ نہیں چل پاتا۔ بہرصورت خطط الشام سے عربی تاریخ نگاری کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے اور شام کے علاقے سے متعلق تحقیقی کام کرنے والے کے لیے یہ کتاب انسائیکلوپیڈیا کا کام دیتی ہے۔

(۲) الاسلام والحضارة العربیة

اس کتاب کی تالیف کے بارے میں کرد علی کہتے ہیں۔

۱۹۳۱ء میں لیڈن میں مشرقی علوم کے علماء اور محققین کی ایک کانفرنس منعقد ہونے والی تھی، دمشق کی المجمع العلمی نے مجھے اس کانفرنس میں شرکت کرنے کے لیے شام کا نمائندہ منتخب کیا۔ اس طرح کی کانفرنسوں میں مقالات کی کثرت اور وقت کی قلت کے پیشِ نظر میں یہ طے نہیں کر پا رہا تھا کہ کانفرنس میں پڑھنے کے لیے کس موضوع پر مقالہ تیار کروں میرے بعض دوستوں اور ساتھیوں نے یہ کہا کہ اس کانفرنس میں زیادہ تر مغربی مفکرین اور

محققین کی شرکت ہوگی، اس لیے مناسب ہوگا کہ ان کے سامنے کوئی ایسا جامع علمی مقالہ پیش کیا جائے جس میں عربی تہذیب وتمدن کے بارے میں ان کی کچھ غلط فہمیاں دور ہو سکیں چنانچہ اسی مقصد کے تحت میں نے مقالے کی تیاری شروع کر دی، لیکن اتفاق سے ملک میں کچھ ایسی سیاسی صورت پیدا ہوگئی کہ میں کانفرنس میں شریک نہیں ہو سکا۔"[61]

جہاں تک موضوع کا تعلق ہے وہ کرد علی کے لیے نیا نہیں تھا، کیونکہ خطط الشام کی تالیف کے دوران اسلامی تہذیب وتمدن کے بہت سے گوشے ان کے ذہن میں واضح ہو چکے تھے، البتہ خطط الشام میں موضوع بڑی حد تک محدود تھا۔ لیکن جہاں تک عربوں کی تہذیب وتمدن کے وسیع تصور کا تعلق ہے جس نے انسانی فکر وخیال کو ایک نئی زندگی بخشی ہے۔ اس کے لیے ضروری تھا کہ وہ مغربی علماء اور مورخین کے نظریات وتصورات سے بھی واقف ہوں تاکہ ان کی غلط فہمیوں کا ازالہ کر سکیں، اُس وقت کرد علی کے ذہن میں مقالہ نہیں بلکہ ایک مفصل کتاب کا خاکہ مرتب ہوا، چنانچہ وہ کہتے ہیں "جس وقت سے اس کتاب کی تالیف کا خیال پیدا ہوا، تقریباً تین سال تک میں اپنے تمام کاموں کو چھوڑ کر اس کی تیاری میں لگ گیا اور پانچ سو سے زیادہ عربی اور فرانسیسی کی کتابیں میں نے پڑھیں[62]۔"

حقیقت یہ ہے کہ ایسے وسیع موضوع کے لیے تین سال کی مدت کم تھی لیکن جہاں تک کرد علی کا تعلق تھا خطط الشام کی تالیف کے سلسلے میں انھوں نے بہت کچھ پڑھا تھا، اس لیے تین سال کی مزید مدت میں موضوع سے متعلق دوسرے مراجع اور مآخذ کو پڑھ کر ایسی نادر اور تحقیقی کتاب کو منظر عام پر آسانی سے لا سکے۔ انھوں نے اس کتاب میں اسلام سے پہلے عربوں کی عام تہذیب وثقافت کا جائزہ لیا، پھر عرب دنیا کے جس گوشے میں گئے اور وہاں کی تہذیب کے ان کے اوپر جو اثرات پڑے اور خود انھوں نے جو اثرات ڈالے ان کی بھی انھوں نے وضاحت کی ہے۔ اس پہلو کا انھوں نے بڑی فراخ دلی سے اعتراف کیا ہے کہ عرب جہاں بھی گئے وہاں کی زبان وتہذیب، روایات ورسوم سے متاثر ہوئے۔ اسی لیے اسلامی تہذیب وتمدن ہر زمانے اور ہر علاقے میں الگ الگ رنگ میں رہا ہے۔ پھر عربوں

کی زبان، مذہب، تہذیب کے اثرات دنیا کی تمام قوموں پر پڑے۔ اس میں ایشیا، افریقہ، یورپ سب شامل ہیں، جن راہوں سے اسلامی تہذیب و ثقافت دنیا کی قوموں تک پہنچی ہے، کرد علی بڑے تحقیقی انداز میں ان کی نشاندہی کرتے ہیں، اس طرح یہ کتاب عربی تہذیب و ثقافت، زبانؒ ادب کا تحلیلی اور تنقیدی جائزہ ہے۔ چنانچہ یہ علمی اور تحقیقی دنیا میں بڑی مقبول ہوئی اور مصنف کو ہر طرف سے خراجِ تحسین پیش کیے گئے۔ علامہ شکیب ارسلان کتاب پر اپنی رائے دیتے ہوئے کہتے ہیں: "اس زمانے میں یہ کتاب علمی دنیا کا بڑا قیمتی سرمایہ ہے۔ اس کے ذریعے دورِ جدید کی بڑی کمی پوری ہوئی ہے، عرب اور مسلمان اپنی علمی اور تہذیبی تاریخ کو اس کے آئینے میں آسانی سے دیکھ سکتے ہیں، اس کو پڑھ کر ان کے دل میں یہ احساس یقیناً پیدا ہوگا کہ ہمارا ماضی یہ تھا اور ہمارا حال یہ ہے۔ دوسری طرف مغربی علماء اور محققین کی نگاہوں کے پردے بھی چاک ہوں گے اور ان کو اب غلط بیانی کا موقع بھی نہیں مل سکے گا، چنانچہ یہ کتاب عربوں کے لیے جتنی مفید ہے اتنی ہی غیر عربوں کے لیے اہم۔ اس کا دنیا کی تمام ترقی یافتہ زبانوں میں ترجمہ ہونا چاہیے[۶۳]۔"

(ب) مقالات

امراء البیان کرد علی کے مقالات کا مجموعہ ہے، جو وقتاً فوقتاً مصر و شام کے علمی اور ادبی رسالوں میں چھپے ہیں۔ کتاب کے نام سے ہی ظاہر ہوتا ہے کہ کرد علی نے بیان و بلاغت کے ائمہ پر بحث کی ہے۔ یہ کتاب ۱۹۳۷ء میں چھپی۔ اس میں انھوں نے عربی زبان و ادب کے دس چیدہ ادیبوں کے حسنِ بیان اور ان کے فکر و خیال، ان کی زندگی کے حالات اور زمانے کے اثرات کا عالمانہ انداز میں جائزہ لیا ہے اور اس کے ذریعے اپنے معاصرین میں ادبی اور تنقیدی ذوق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ کرد علی کے کہنے کے مطابق عربی ادب کے مورخین نے نثر کے مقابلے میں نظم پر زیادہ کام کیا ہے، اسی لیے تراجم اور طبقات کی کتابوں میں ادباء کے مقابلے میں شعراء کے حالاتِ زندگی اور ان کے فنی کمالات پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ حالانکہ نثر کی اہمیت نظم سے زیادہ ہونی چاہیے، کیونکہ نظم ایک

محدود فکر و خیال کی ترجمانی کرتی ہے، اس کے مقابلے میں نثر ہی عام طور سے عوام اور خواص کے ذہنی و فکری، ان کے ذاتی احساسات و جذبات، تصورات و نظریات کی علمبردار رہی ہے۔ اس لیے نثر کو نظر انداز کر کے عربی ادب کی تاریخ میں ایک بڑا خلا پیدا کر دیا گیا ہے اور عربی ادب کے خدو خال کے سمجھنے میں بڑی دشواریاں پیش آتی ہیں۔ اسی خامی کو پورا کرنے کے لیے کرد علی نے ان ادیبوں کے ادبی اور فنی کارناموں پر بحث کی ہے جو اپنے زمانے میں ادبی تحریک کے روح و رواں تھے۔ اسی لیے وہ ان کو "عشرۂ مبشرہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔

سیرت نگاری کسی عالم یا ادیب کے سوانح حیات کے مقابلے میں اس کے ذہن و مزاج کا تجزیہ زیادہ اہمیت رکھتا ہے کیونکہ اسی کی روشنی میں ان کے فنی کمالات کے مختلف پہلو اُجاگر ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مزاج و طبیعت ہی کا اثر بیان و اسلوب پر زیادہ پڑتا ہے۔ امراء البیان میں کرد علی نے اسی حقیقت کو زیادہ پیش نظر رکھا ہے۔ انھوں نے مصنفوں کے مزاج و طبیعت پر بحث کر کے ان کی تصانیف کی خوبیوں کو ابھارنے کی کوشش کی ہے اور اس کتاب کے تصنیف کا حقیقی مقصد یہی تھا، لیکن بعض ادیبوں نے کرد علی کے اس طریقے پر تنقید کی ہے چنانچہ پروفیسر شفیق جبری امراء البیان میں جاحظ پر جو بحث کی گئی ہے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

"جہاں تک جاحظ کے ادبی اور فنی کمالات کا تعلق ہے کرد علی نے بڑی مہارت سے اس کا تجزیہ کیا ہے، لیکن جاحظ کی شخصیت بڑی گوناگوں تھی اس لیے مناسب ہوتا کہ اس کے دوسرے پہلوؤں پر بھی بحث کی جاتی تاکہ اس کی صحیح تصویر سامنے آجاتی، وہ اپنے زمانے میں ادب، نقد، فلسفہ، علم کلام سب کی نمایندگی کرتا تھا، اس لیے ان میں سے کسی ایک کو بھی نظر انداز کرنے کا یہ مطلب ہے کہ اس کی مکمل تصویر پیش نہیں کی گئی، جاحظ کی صحیح تصویر اس کے سیاسی اور مذہبی تصورات کو پیش کیے بغیر نہیں آسکتی، اس لیے جاحظ پر جو بحث کی گئی ہے وہ نامکمل اور تشنہ ہے[۲۴]۔"

پروفیسر شفیق جبری کا اعتراض بڑی حد تک صحیح ہے لیکن ہمیں مقالہ اور تصنیف کے درمیان

فرق کرنا چاہیے۔ کرد علی نے جاحظ پر کوئی مستقل کتاب نہیں لکھی ہے بلکہ انھوں نے مختلف دوروں کے ادب و بیان کے ائمہ کی فنی خوبیوں کو نمایاں کرنے کی کوشش کی ہے۔ مقالے میں ہر پہلو پر بحث ناممکن ہوتی ہے۔ ہمیں تو یہ چیز پیشِ نظر رکھنی چاہیے کہ بحث و تنقید کے جن حقائق اور نتائج کی نشان دہی کی گئی ہے وہ صحیح ہیں یا نہیں، اگر ہم امراء البیان میں جاحظ پر مقالے کو اس نقطۂ نظر سے دیکھیں تو کرد علی اپنے مقصد میں پوری طرح کامیاب نظر آتے ہیں۔

۲۔ کنوز الاجداد

کنوز الاجداد بھی کرد علی کے علمی اور ادبی مقالوں کا مجموعہ ہے۔ یہاں بھی انھوں نے مختلف فکر و خیال کے اہم مصنفوں اور محققوں کا ذکر کیا ہے۔ کنوز الاجداد میں انھوں نے نہ تو زمانے کی ترتیب رکھی ہے اور نہ موضوع کی۔ چنانچہ سب سے پہلے انھوں نے شیخ طاہر الجزائری پر بحث کی ہے۔ حالانکہ وہ سب کے بعد کے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ شیخ طاہر الجزائری کے بارے میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے، وہی کتاب کی جان ہے۔ طاہر الجزائری سے ان کو بڑی محبت اور عقیدت تھی۔ اس لیے انھوں نے ان کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس میں ایک شاگرد کا نذرانۂ عقیدت مگر اسی کے ساتھ ساتھ ایک ادیب و ناقد کی قوت تعبیر و تحلیل نظر آتی ہے۔ کرد علی نے ان کی نجی زندگی سے لے کر ان کے سیاسی اور اجتماعی تصورات پر مفصل روشنی ڈالی ہے۔ ان کے کہنے کے مطابق وہ جدید دور میں شام کے علمی اور مذہبی مصلح و مجدّد تھے۔ ان کے علاوہ تقریباً پچاس دوسری شخصیتوں کا مختصر تعارف ہے۔ جن میں ادیب، شاعر، مورخ، فقیہ، متکلم، جغرافیہ نویس شامل ہیں۔ ان مضامین کو تحقیقی نہیں بلکہ تعارفی کہا جاسکتا ہے ان میں زیادہ تر وہی لوگ ہیں جن کی کتابوں سے کرد علی نے اپنی تصنیفی زندگی میں استفادہ کیا تھا آج ان لوگوں پر مستقل کتابیں منظرِ عام پر آچکی ہیں، کنوز الاجداد کی اس اعتبار سے بڑی اہمیت ہے۔ اس کے ذریعہ سے عربی میں جدید ادب میں سیرت نگاری کے تدریجی ارتقا کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

۳۔ القدیم والحدیث

اس کتاب کے بارے میں کرد علی کہتے ہیں:

"یہ کتاب ۱۹۴۳ میں شائع ہوئی، یہ ان مقالات ومضامین کا مجموعہ ہے جو مصر وشام کے علمی اور سیاسی رسالوں میں چھپے تھے۔ ان مضامین کی اس اعتبار سے بڑی اہمیت ہے کہ وہ جس زمانے میں شائع ہوئے تھے اس دور کی فکری اور سیاسی ترجمانی کرتے ہیں، لیکن آج ان کی کچھ بہت زیادہ وقعت نہیں ہے کیونکہ بہت سے مسائل بالکل بدل چکے ہیں، حالات کے لحاظ سے نظریاتی تبدیلیاں بھی ہو چکی ہیں۔ بہرصورت یہ انسانی خاصہ ہے کہ کل کا عمل اسے آج بہت اچھا نہیں لگتا، جس کو ہر ابنِ آدم کی کمزوری سے تعبیر کر سکتے ہیں[۶۵]۔"

جہاں تک سیاسی اور سماجی مضامین کا تعلق ہے یہ حقیقت ہے کہ بدلتے ہوئے حالات میں ان کی وہ حیثیت تو برقرار نہیں رہ سکتی جو تصنیف کے زمانے میں تھی، لیکن تاریخی اہمیت بہرحال کچھ نہ کچھ باقی رہتی ہے۔ خاص طور سے اُس زمانے کی تاریخ کی خواہ وہ سیاسی ہو یا سماجی، یہی مقالات اور مضامین صحیح تصویر دے سکتے ہیں۔ ۱۹۰۶ سے ۱۹۱۴ تک جب کردعلی عربی صحافت میں پیش پیش تھے یہی سیاسی اور سماجی مضامین ان کی غیر معمولی شہرت اور مقبولیت کا سبب تھے۔

۴۔ اقوالنا وافعالنا

کردعلی کی یہ کتاب اپنے موضوع کے لحاظ سے بڑی اہم ہے، اس میں انھوں نے اپنے زمانے کی سیاسی، سماجی، مذہبی خرابیوں کی نشاندہی کی ہے۔ انھوں نے سماج کے ہر طبقہ کا عمیق مطالعہ کیا۔ مطالعے کے بعد وہ جن نتائج تک پہنچے، ان کو بیان کیا ہے۔ اس کتاب میں انھوں نے موضوع کی کوئی ترتیب نہیں رکھی بلکہ مختلف اوقات میں بہت سے مسائل کے سلسلے میں ان کے ذہن میں جو سوالات پیدا ہوئے اور ان کے جو جوابات ان کی سمجھ میں آئے ان کو قلمبند کر دیا ہے۔ اس لحاظ سے یہ کتاب ان کے متفرق افکار و تصورات کا مجموعہ ہے اس میں انھوں نے شام کی اخلاقی، ادبی، سماجی، قدروں کا جائزہ لیا ہے اور ان اسباب و علل کی نشاندہی کی جن کی وجہ سے موجودہ عربی سماج جمود و تعطل، مکر و فریب، گمراہی و جہالت

کا مجموعہ بن کر رہ گئی ہے جس انداز میں وہ سماجی قدروں کا تجزیہ کرتے ہیں ایسا محسوس ہوتا ہے وہ سماجیات کے ماہر ہیں۔ اور ان کا طریقِ بیان واستدلال اتنا گہرا ہے کہ یہ کتاب سنجیدہ اور تحلیلی ادب میں اعلیٰ مقام حاصل کر سکتی ہے۔ کرد علی نے تاریخی اور ادبی کتابوں اور مقالات کے ذریعے جو شہرت حاصل کی تھی اس کے علاوہ اس کتاب نے ان کو جدید دور کے ماہرین سماجیات کی صف میں شامل کر دیا ہے۔ کرد علی نے (اقوالنا وافعالنا) میں مختلف لوگوں پر کھل کر تنقید کی ہے، ان میں علماء، شیوخ، سیاستداں، صوفیا، سب شامل ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ کسی قوم کی سب سے بڑی بدقسمتی ہے کہ وہ مختلف گروہوں اور طبقوں میں بٹ جائے، کیونکہ اس وقت کچھ لوگوں کو اس کے جذبات اور اس کی تقدیر سے کھیلنے کے مواقع ملتے ہیں۔ اس کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ ذہنوں اور مزاجوں کی خلیج وسیع تر ہو جاتی ہے اور لوگ بجائے اپنے مستقبل کے بارے میں سوچنے کے آپس میں ایک دوسرے کے حریف ہو جاتے ہیں اور ان کو گرانے اور بدنام کرنے کے لیے گندے سے گندے طریقے استعمال کرتے ہیں۔ اس طرح سارا سماج اخلاقی گراوٹ اور ذہنی انحطاط کا مجسمہ بن جاتا ہے۔ بہرصورت کرد علی کی یہ کتاب ان کے مذہبی، سیاسی، سماجی تصورات و افکار کی آئینہ دار ہے جس میں نقد و تحلیل کے ساتھ حسن بیان کا اعلیٰ نمونہ ملتا ہے۔

(ج) تجربات و تاثرات

۱۔ مذاکرات

کرد علی نے چار جلدوں پر مشتمل اپنی ڈائری (مذاکرات) کے نام سے شائع کی ہے جس میں اپنی نجی زندگی سے لے کر اپنے سیاسی اور سماجی افکار تک کو بڑی بیباکی سے پیش کیا ہے۔ اپنی ذاتی زندگی کے حالات لکھنے کا رواج تقریباً تمام ترقی یافتہ زبانوں میں پایا جاتا ہے۔ جدید دور میں عربی میں بھی ذاتی سوانح لکھنے کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے۔ لطفی السید نے (قصۃ حیاتی) عبدالعزیز فہمی نے (ہذہ حیاتی) طٰہٰ حسین نے (الایام) احمد امین نے (حیاتی) ڈاکٹر ہیکل نے (مذکرات فی السیاسۃ المصریہ) لکھ کر جدید ادب و ثقافت میں عظیم الشان اضافہ کیا ہے۔ ذاتی سوانح اور مذکرات کی اس لحاظ سے بڑی اہمیت اور افادیت ہوتی ہے کہ مصنف

کی ذاتی زندگی اور اُس کے معاصرین کے بہت سے گوشے نگاہوں کے سامنے آجاتے ہیں، جن کے ذریعے ان کے دور کو سمجھنے میں بڑی آسانی ہو جاتی ہے۔ اسی لیے مصنف جتنا بے باک ہوگا اتنی ہی اس کی سوانح یا ڈائری مفید ہوگی۔ شام کے علاقے میں کرد علی کی مذکرات اپنی نوعیت کی پہلی کتاب ہے جس کی روشنی میں انیسویں اور بیسویں صدی کے سیاسی، سماجی، مذہبی تصورات و افکار کو بڑی حد تک جانا اور سمجھا جا سکتا ہے۔ مذکرات کے سلسلے میں کرد علی کہتے ہیں :

"مذکرات کسی ایسے سیاسی یا ادیب کی ڈائری نہیں ہے جس کو ادب و سیاست میں بڑا مقام حاصل ہو یا جس نے اپنی قوم کی ذہنی اور فکری بیداری پیدا کرنے میں بڑا رول ادا کیا ہو، یا اس کی اتنی اہمیت ہو کہ لوگوں کی نگاہیں اس کی طرف اٹھی ہوئی ہوں، یہ تو صرف ایک ایسے شخص کی سرگزشت ہے جو عام لوگوں کی طرح ہے، اس نے اپنی اچھی اور بُری گھڑیوں کی تصویر پیش کی ہے۔ جس کا مقصد صرف یہ ہے کہ عام لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ برسر اقتدار لوگوں نے اس کے ساتھ کیا برتاؤ کیا، مجھے کبھی ان پر ہنسی بھی آتی ہے اور کبھی رونا، انھیں اپنی طاقت و اقتدار پر ناز تھا اور مجھے اپنی اور اپنی قوم کی بے کسی پر، تجربات کی روشنی میں مجھے یہ نظر آیا کہ دنیا ایک تماشہ گاہ ہے، اُس میں انسان کو ہر طرح کے حالات سے دوچار رہنے کے لیے تیار رہنا چاہیے چنانچہ مجھے بھی اپنی زندگی کے اس سفر میں سب کچھ دیکھنا پڑا، مصائب اور مشکلات کو ہنستے ہوئے جھیلا، کبھی آہ و فریاد نہیں کی۔"[۲۹]

کرد علی کی "مذکرات" طنزیہ، مزاحیہ، سنجیدہ تحریر نگاری کا حسین مجموعہ ہے، جس میں وہ بڑی بے باکی اور صفائی سے اپنی کہانی اور اپنے معاصرین کے رویے اور طرز عمل کو پیش کرتے ہیں۔ اس طرح خود ان کی شخصیت اور مزاج پوری طرح سامنے آجاتا ہے۔ ان کی سیاسی اور علمی زندگی بڑی طویل تھی جس میں وہ کئی سیاسی انقلابوں سے گزرے اور ہر انقلاب کا الگ الگ رنگ تھا، اس طرح مذکرات کی روشنی میں شام کی سیاسی، فکری ارتقا کی صحیح تصویر بھی سامنے آجاتی ہے۔ ادبی لحاظ سے اس کی یہ اہمیت ہے کہ روزمرہ

کی زبان کو انھوں نے جس انداز میں استعمال کیا وہی بعد میں علمی اور ادبی زبان کی حیثیت سے پھیلی اور مقبول ہوئی۔

مذکرات میں ایک چیز جو کھٹکتی ہے وہ یہ ہے کہ کرد علی نے اسے ضرورت سے زیادہ پھیلا دیا ہے اور بہت سی غیر ضروری باتوں کو اس میں شامل کر دیا ہے۔ مثال کے طور پر اپنے بہت سے مقالوں اور لکچروں کو اس میں شامل کر لیا حالانکہ صرف ان کے حوالے دینے سے ہی مسائل واضح ہو سکتے تھے۔ غیر متعلق اور غیر ضروری باتوں کے ذکر سے کتاب بہت ضخیم ہو گئی ہے اور اس کا ربط و تسلسل بھی بڑی حد تک ختم ہو گیا ہے جس کی وجہ سے اکثر پڑھنے والا کوئی نتیجہ اخذ نہیں کر پاتا۔ اور بہت سے مسائل مبہم ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ مذکرات میں اگر موضوعات کی ترتیب نہ بھی ہو تو افکار کا تسلسل ضروری ہوتا ہے کیونکہ پڑھنے والا مصنّف کے ساتھ ساتھ واقعات اور حادثات سے گزرتا ہے اور اس کے ردعمل کو دیکھتا ہے اس لیے اگر افکار میں ربط و تسلسل نہ ہو تو وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ کہیں کہیں مصنّف اس کو تنہا چھوڑ دیتا ہے حالانکہ ڈائری میں یہ ضروری ہوتا ہے کہ قاری اور مصنف دونوں برابر ساتھ ہوں۔ بہرصورت شام کی تاریخ کو خواہ وہ سیاسی ہو یا علمی، سمجھنے کے لیے یہ کتاب بہت ضروری ہے اور تحقیقی کام کرنے کے لیے اہم مرجع اور ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسی لیے اس کتاب کو عربی دنیا کے ہر حلقے میں مقبولیت حاصل ہوئی۔

۲۔ غرائب الغرب

مغرب سے کرد علی نے بہت کچھ سیکھا اور ان کی خواہش تھی کہ جدید نسل کے نوجوان بھی اس سے جہاں تک ہو سکے استفادہ کریں۔ ان کا نظریہ تھا کہ انسانی تاریخ میں قوموں کے درمیان لین دین، اثر و تاثر، جذب و انجذاب قدرتی امر رہا ہے اور اسی کی بدولت انسانی تہذیب و فکر میں رنگینی نظر آتی ہے۔ قوموں کے عروج و زوال کو سیکھنے اور سکھانے کی صلاحیت کے لحاظ سے دیکھا جا سکتا ہے اور جب یہ مادہ کسی قوم میں عروج پر ہوتا ہے تو اس کی سیاسی سرحدیں بے معنی ہو جاتی ہیں اور ساری کائنات اسے سمندر کی سطح کی طرح برابر نظر آتی ہے۔ قوموں کا مزاج، طبیعت، زبان، کلچر، نظام حیات

جداگانہ ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود کچھ انسانی قدریں مشترک ہوتی ہیں جو سارے انسانوں کو ایک برادری میں مربوط کرتی ہیں اور جن کی بدولت انسانی تہذیب کے سوتے اُبلتے ہوئے نظر آتے ہیں، اسی لیے تہذیبوں کو سرحدیں پار کرنے میں کچھ دیر نہیں ہوتی، جس سے انسان کا اشرف المخلوقات ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس کو ہر اچھی اور مفید چیز کے اپنانے میں کچھ تامل نہیں ہوتا، کرد علی کی غرائب الغرب اسی احساس و تاثر کی آئینہ دار ہے۔

سفرنامے میں تاثرات اور مشاہدات کے درمیان توازن ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر وہ مشاہدات ہی تک محدود رہے تو بجائے سفرنامے کے ایک جغرافیہ کی کتاب بن کر رہ جائے گا، اسی طرح اگر تاثرات کو زیادہ اہمیت دی گئی تو پڑھنے والے کے ذہن سے ٹھوس حقائق اوجھل ہو جائیں گے اور سفرنامہ اشعار کا گلدستہ بن کر رہ جائے گا۔ اسی لیے کامیاب فنکار وہ ہے جو حقائق اور نتائج کے امتزاج سے اپنے احساسات و تاثرات کو اس انداز میں پیش کرے کہ پڑھنے والا اس کے تاثرات سے مسحور بھی ہو اور خیالات و واقعات سے واقفیت بھی حاصل کرے۔ اسی لیے اچھے سفرناموں میں تاریخ، جغرافیہ، ادب و شاعری کا حسین امتزاج ہوتا ہے اور ہر شخص اپنے مزاج و طبیعت کے مطابق اس سے استفادہ کرتا ہے۔ اگر اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو کرد علی کی غرائب الغرب میں اچھے سفرنامے کی تمام خوبیاں بدرجہ اتم موجود ہیں۔ کرد علی اپنے سفر کا آغاز دمشق سے کرتے ہیں، مصر، اندلس، اٹلی، ہالینڈ، سوئزرلینڈ، فرانس، جرمنی، انگلستان، ترکی کی سیر کرتے ہوئے اپنے وطن واپس ہو جاتے ہیں۔ انھوں نے اپنے سفرنامے 'غرائب الغرب' میں اس بات کی کوشش کی ہے کہ جہاں بھی جائیں وہاں کے سیاسی، سماجی، ادبی رجحانات کا کا جائزہ لیں، پھر اس ملک کی مختصر تاریخ و جغرافیہ اور وہاں کے لوگوں کے مزاج اور رسم و رواج کا بھی ذکر کریں، ان ملکوں کی علمی اور سیاسی صورتِ حال پیش کرنے میں ان کا قلم بہت محتاط اور سنجیدہ ہے، لیکن جہاں تک تاثرات کا تعلق ہے وہاں ان کا ادبی مزاج اور شاعرانہ ذوق ابھر آتا ہے۔ اپنے احساسات و جذبات، حسین مقامات اور

سہانے لمحات کی ایسی حسین اور دلکش تصویر پیش کرتے ہیں کہ پڑھنے والا جھوم اُٹھتا ہے، ان کی عبارتوں میں لفاظی اور سخن آرائی نہیں ہوتی بلکہ سلیس اور سادہ جملوں میں زندگی پیدا کر دیتے ہیں، جس میں فکر کی بلندی اور احساسات کی نزاکت کا امتزاج ہوتا ہے۔ مثلاً جب وہ اندلس کی سرزمین پر قدم رکھتے ہیں تو عربوں اور مسلمانوں کی صدیوں کی بھولی ہوئی تاریخ و تہذیب ان کی آنکھوں میں پھرنے لگتی ہے۔ وہ اس کے چپے چپے میں یہاں تک کہ اس کے کھنڈروں میں بھی اپنے آبا و اجداد کے خونِ جگر کے نشانات دیکھتے ہیں۔ جب وہ اپنے جذبات و احساسات کو بیان کرتے ہیں تو ان کے دل کی دھڑکنیں الفاظ میں سنائی دیتی ہیں، اور کبھی ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں اور عربوں کی تہذیب و تمدن کے نقوش اس طرح تلاش کرتے ہیں جس طرح کوئی معصوم بچہ اپنی کھوئی ہوئی ماں کے قدموں کے نشانات کی کھوج میں مگن ہے۔

غرائب الغرب میں انھوں نے اندلس کے بارے میں جو کچھ لکھا بعد میں وہ ایک مستقل کتاب کی شکل میں (حاضر الاندلس و غابرہا) کے نام سے چھپا اور یہ سفرنامہ اندلس کی تاریخ و تہذیب کے بہت سے تاریک پہلوؤں کو روشن کرتا ہے۔

اسی طرح وہ یورپ کے تمام ملکوں کی اچھی چیزوں کا بڑی فراخ دلی سے ذکر کرتے ہیں بلکہ یورپ کی جدید ترقی کو انسانی فکر و تہذیب کی معراج سے تعبیر کرتے ہیں اور جدید دور کے انسان کے عزم و حوصلہ کی داد دیتے ہیں، جس کی بدولت اس نے کائنات کے اسرار و رموز کو فاش کیا ہے۔ دوسری طرف وہ مغرب کی اس پالیسی پر بڑی کڑی تنقید کرتے ہیں کہ اس نے اپنی مصلحت یا انانیت کی خاطر مشرق کے کروڑوں انسانوں کے عزم و حوصلہ کو پست کیا بلکہ اس کی قوتِ تخلیق کو ختم کر دیا۔ اگر اس کی یہ انانیت اور خود غرضی دور ہو جائے تو مشرق و مغرب کے درمیان جو آہنی دیواریں حائل ہیں خود بخود گر جائیں گی۔ اور مذہب اور قومیت کے اختلافات کے باوجود ایک مشترک تہذیب نشو و نما پائے گی جو ساری کائنات کے لیے نعمت ثابت ہوگی۔ اس طرح غرائب الغرب مشرق و مغرب کی کشمکش کے اسباب کی نشاندہی بھی کرتی ہے۔ اس میں کرد علی کے تحقیقی اور تخلیقی ذہن و مزاج دونوں کی صحیح تصویر ملتی ہے

اگرچہ یہ کتاب پچاس سال پہلے چھپی تھی لیکن افکار کی جدت اور معلومات کے تنوع کی وجہ سے آج بھی نئی معلوم ہوتی ہے۔[96]

(د) تحقیقات

عربی ادب اور اسلامی تہذیب و تمدن کا تعارف کرد علی نے اپنی مختلف تصانیف کے ذریعے کرایا ہے۔ عربی تہذیب و تمدن کی تاریخ کے سلسلے میں انھیں قدیم و جدید دونوں ماخذوں کو دیکھنا تھا، جہاں تک جدید ماخذوں کا تعلق ہے وہ مختلف زبانوں میں موجود ہیں اور عام طور سے چھپ کر منظر عام پر آچکے ہیں لیکن قدیم ماخذوں میں کچھ ایسے بھی تھے جو صرف مخطوطات کی شکل میں پائے جاتے تھے جن سے ہر شخص استفادہ نہیں کرسکتا تھا۔ عربوں کی تہذیب کو اُجاگر کرنے کے لیے یہ بھی ضروری تھا کہ ان کے علمی اور فکری ذخیروں کو زیادہ سے زیادہ منظر عام پر لایا جائے تاکہ تاریخ اور ادب کے عظیم الشان تسلسل کو دکھایا جاسکے، خطط الشام الاسلام والحضارۃ العربیہ کی تالیف کے سلسلے میں جب کرد علی نے دنیا بھر کے کتب خانوں کی سیر کی تو انھیں بہت سے علمی نوادرات کا سراغ ملا۔ چنانچہ انھوں نے اپنے تصنیفی کام کے ساتھ ساتھ تحقیقی کام بھی شروع کیا۔ کرد علی کا کہنا ہے کہ عربی کتابوں کی اشاعت یورپ سے شروع ہوئی اور تقریباً چار صدی سے وہاں عربی زبان وادب، فلسفہ و تاریخ، جغرافیہ و ہیئت، کیمیا و ریاضیات کی کتابیں مستشرقین کی محنتوں اور کاوشوں سے منظر عام پر آنے لگیں[98]۔ اس میں شبہ نہیں کہ انھیں عربی زبان کے اصول و قواعد پر قدرت حاصل نہیں تھی لیکن اس کے باوجود جس محنت اور تلاش کا انھوں نے ثبوت دیا وہ آج تک عربوں کے لیے نمونہ ہے مگر افسوس ہے کہ انیسویں صدی میں جب عرب اور اسلامی ملکوں میں طباعت واشاعت کا کام شروع ہوا تو یہاں ان اصولوں کو پوری طرح ملحوظ نہیں رکھا گیا جن کی بنا پر کتابوں سے پوری طرح استفادہ کیا جاسکتا تھا۔ شروع میں یہاں طباعت اور اشاعت کا یہ مفہوم تھا کہ کسی قلمی کتاب کو خواہ وہ کسی حالت میں کیوں نہ ہو، پریس کے حوالے کردیا جائے، دوسرے کتابت و طباعت کا کام ایسے افراد کے سپرد کیا جاتا تھا جن کو کتاب کے موضوع سے کچھ بھی

واقفیت نہیں ہوتی تھی، اس لیے جب کتاب چھپ کر منظرِ عام پر آتی تھی تو اغلاط و تحریفات کا مجموعہ ہوتی تھی، پھر کاغذ اور حروف کی جو حالت ہوتی تھی وہ بھی ناقابلِ بیان ہے، لیکن بیسویں صدی میں جب اسلامی علوم و فنون کی نادر اور قیمتی کتابیں چھپ کر منظرِ عام پر آئیں اور عربوں کے ایک بڑے حلقے میں علم و ادب کا ذوق و شوق پیدا ہوا۔ اس وقت انھوں نے تحقیق و طباعت کے وہی اصول اپنائے جو ترقی یافتہ ملکوں میں صدیوں سے عام ہو چکے تھے۔ تحقیق و طباعت کے اصولوں کو سب سے پہلے مصر میں اپنایا گیا اور بعد میں دوسرے عرب ممالک بھی مصر کے نقشِ قدم پر چلنے لگے۔ کرد علی کا کہنا ہے کہ کسی کتاب کی طباعت و تحقیق کا یہ مقصد ہے کہ اس کو بہتر سے بہتر شکل میں پیش کیا جائے، قدماء کے یہاں تالیف کا معیار اعلیٰ تھا لیکن جدید دور میں تالیف و ترتیب کے اصول بڑی حد تک بدل چکے ہیں، اس لیے قدماء کی کتابوں سے اس وقت تک صحیح طور پر استفادہ نہیں کیا جاسکتا جب تک ان کو نئے اصولوں کے ماتحت نہ پیش کیا جائے۔ تحقیق و ترتیب کا کرد علی کے یہاں یہ تصور ہے کہ کتاب کا ایک مفصل مقدمہ ہو جس میں نفس کتاب اور مصنف کا مفصّل تعارف ہو۔ پھر اس کتاب میں جن اشخاص اور مقامات کا ذکر ہو ان پر حاشیے میں تعارفی نوٹ ہوں، اشعار و امثال، آیات و احادیث کی تخریج، موضوعات کی جامع فہرست ہو۔ یہ کام اسی وقت بہتر شکل میں ہو سکے گا جب ناشر کے اندر علم کا ذوق اور محنت کا حوصلہ موجود ہو۔ دوسری چیز جو کتاب کو ہر طبقہ میں مرغوب بنا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کو خوبصورت حروف اور عمدہ کاغذ پر چھاپا جائے۔[۶۹]

کرد علی نے اپنے نظریات و تصورات کو عملی جامہ پہنانے کی پوری کوشش کی ہے اور ان کی تحقیقات علمی ذوق اور تحقیق کی لگن کی زندہ مثال ہے۔ کرد علی کے یہاں موضوعات میں بڑا تنوع تھا۔ اسی لیے تاریخ و ادب کی کتابوں سے لے کر جغرافیہ و طبقات تک ہر تالیف میں انھوں نے متعین کیے ہوئے اصولوں سے کام لیا۔ اس طرح وہ شام کے علاقے میں تحقیق کے بانی قرار پائے اور ان کا ایک مضبوط حلقہ بنا جو آج تک ان کے اصولوں اور طریقوں کو وہاں جاری اور باقی رکھے ہوئے ہے۔ کرد علی کی تحقیق سے جو کتابیں چھپی ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں:

ہیں :

۱۔ رسائل البلغار، ۱۹۰۸

یہ کتاب عباسی دور کے مشہور ادیبوں اور فنکاروں کے رسائل (مقالات) کا مجموعہ ہے۔

۲۔ سیرۃ احمد بن طولون، ۱۹۳۹

اس کتاب کے مصنف ابوعبداللہ البلوی ہیں اس میں انھوں نے ابن طولون کی سیرت ہی پر صرف بحث نہیں کی ہے بلکہ ان کے زمانے میں مصر و شام کے درمیان جو سیاسی روابط تھے ان کا بھی جائزہ لیا ہے۔ کرد علی نے اس کتاب کی تحقیق و ترتیب کے ساتھ ساتھ مصنف کے طریقۂ تالیف کا تنقیدی جائزہ لیا ہے۔

۳۔ المستجاد من فعلات الاجواد، ۱۹۴۶

اس کتاب کے مصنف ابوعلی المحسن التنوخی ہیں، جو چوتھی صدی ہجری کے مشہور ادیب ہیں۔ اس میں انھوں نے جاہلی اور اسلامی دور کے ان اشخاص کا تذکرہ لکھا ہے جو اپنے زمانے میں جود و سخا میں مشہور تھے۔ کتاب کی تاریخی سے زیادہ ادبی اہمیت ہے۔

۴۔ تاریخ حکماء الاسلام، ۱۹۴۶

اس کتاب کے مصنف چھٹی صدی ہجری کے مشہور مورخ و تذکرہ نویس ظہیر الدین البیہقی ہیں۔ اس میں انھوں نے مختلف دور کے علماء، اطباء، فلاسفہ کے علمی اور ذاتی زندگی کا جائزہ لیا ہے۔

۵۔ کتاب الاشربۃ، ۱۹۴۷

اس کتاب کے مصنف ابن قتیبہ ہیں جو ادبی تاریخ و روایت کے مرتب کی حیثیت سے مشہور و معروف ہیں

۶۔ البیزرۃ، ۱۹۵۲

اس کتاب کو کچھ لوگوں نے چوتھی صدی ہجری کے مشہور شاعر و ادیب کشاجم کی طرف منسوب کیا ہے لیکن کرد علی نے تحقیق کے بعد یہ ثابت کیا ہے کہ اس کے صحیح مصنف بازیار العزیز باللہ الفاطمی ہیں، کتاب میں فن شکار اور آلات شکار کا ذکر ہے۔ پھر مختلف قسم

کے جانوروں کے طبائع وخصائص پر بحث کی گئی ہے۔ دوسرے عربی ادب وشعر کی کتابوں میں جہاں جانور کا ذکر آیا ہے ان کو بھی اس کتاب میں جمع کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس طرح یہ کتاب عربی ادب وشعر کا مجموعہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس دور کی تہذیب وتمدن کی تصویر بھی پیش کرتی ہے۔ کردعلی نے اس کتاب پر اپنی زندگی کے آخری ایام میں کام شروع کیا تھا اور زندگی کے آخری لمحات تک کرتے رہے۔ کبرسن اور طول مرض کی وجہ سے جسم کے تمام قوی تقریباً جواب دے چکے تھے لیکن علمی ذوق کا یہ عالم تھا کہ کتاب کے بوسیدہ اوراق کو اپنی آنکھوں سے لگائے ہوئے تھے اور کبھی کبھی ہاتھوں میں اس قدر لرزہ طاری ہوجاتا تھا کہ اوراق ہاتھ سے چھوٹ جاتے تھے[1]۔ اس کے باوجود تصنیف وتالیف کو چھوڑنا گوارا نہیں کیا۔ شاید علم وادب کی خدمت ہی کو اپنی نجات کا وسیلہ سمجھتے تھے۔

کردعلی کا قائم کردہ تحقیقی ادارہ المجمع العلمی

ابھی تک کردعلی کے علمی اور تحقیقی نظریات اور ان کے طریق کار پر بحث کی گئی ہے، لیکن ان کی علمی اور تحقیقی خدمات کا ذکر اس وقت تک نامکمل رہے گا جب تک ان کی قائم کردہ (المجمع العلمی) علمی اکاڈمی کا جائزہ نہ لیا جائے کیونکہ اسی المجمع العلمی کے ذریعے ان کے علمی تصورات اور فکری رجحانات کی صحیح معنوں میں تکمیل ہوئی۔ لوگوں کے ذہنوں میں اسلامی ثقافت وکلچر کا تصور بڑی حد تک مبہم تھا، المجمع العلمی نے اس تصور کو علمی شکل دے کر پوری طرح واضح کیا۔ کردعلی نے اس عظیم الشان ادارے کو قائم کیا اور تقریباً چالیس سال مسلسل اس کے رکن رکین اور محرک کی حیثیت سے اس کے کام کو آگے بڑھاتے رہے۔ اس چہار دیواری میں جو لمحات گزرے تھے انھیں وہ دنیا کی ہر چیز سے زیادہ عزیز سمجھتے تھے[2]۔ المجمع العلمی نے عربی زبان وادب، اسلامی ثقافت وتہذیب کے بڑھانے اور پھیلانے کی جو خدمت انجام دی ہے، اس کا ہر عرب دل سے معترف ہے۔ عرب ممالک میں سب سے پہلے یہ اکاڈمی قائم ہوئی اور آج تک اسی حوصلے کے ساتھ اپنے فرائض کو انجام دے رہی ہے۔ اس کی حیثیت ایک سرکاری ادارے تک محدود نہیں تھی جہاں صرف تحقیق وتالیف کا کام ہوتا بلکہ

وہ حکومت اور عوام کے درمیان ادبی اور تہذیبی رشتے کو مضبوط کرتی تھی بلکہ اس طرح وہ تحقیقی اور تخلیقی عمل کے ساتھ ساتھ تعمیری فرائض کو بھی پورا کرتی رہی ہے۔ اس کے ذریعہ وزارتِ تعلیم اسکولوں اور کالجوں، ادیبوں اور مصنفوں کے درمیان ایک محکم ربط پیدا کیا گیا، اس ادارے کی بنا ۱۹۱۸ میں رکھی گئی۔[۴۲] اُس وقت اُس کے بنیادی مقاصد میں تالیف و ترجمہ کا کام تھا اور بعد میں اُس کو وزارت تعلیم کا مرکز بنا دیا گیا، لیکن جب وزارت کا کام بڑھ گیا اس وقت اس کو اس سے الگ کر دیا گیا، ۱۹۱۴ کے بعد شام کی حکومت تقریباً قومی حکومت تھی اس لیے مجمع العلمی کی حیثیت ایک سرکاری ادارے کی تھی۔ تالیف و ترجمہ کے ساتھ ساتھ اس کے ذمہ آثارِ قدیمہ کی تنظیم، قدیم کتبوں اور دستاویزوں کی حفاظت، قلمی نوادرات کی فراہمی بھی تھی، چنانچہ یہ کام کرد علی کی نگرانی میں ہوتے رہے اور چند ہی دن کے بعد المجمع العلمی کا کتب خانہ قدیم دستاویزوں اور قلمی نوادرات کا مرکز بن گیا۔[۴۳] کرد علی نے اپنے یورپ کے سفر کے دوران فرانس اور انگلستان میں علمی اور ادبی اکاڈمیاں دیکھی تھیں اور ان سے بیحد متاثر تھے۔ اس لیے انھوں نے اپنی اکاڈمی کو بھی انھیں کے نہج پر چلانے کی کوشش کی، ان کے ذہن میں تاریخ و ادب، ثقافت و کلچر کا بڑا واضح تصور تھا اس لیے اس کا خاکہ تیار کرنے اور اس کو علمی جامہ پہنانے میں انھیں کچھ بھی دشواری نہیں ہوئی، کرد علی کا کہنا ہے کہ اکاڈمیاں اور ادارے بڑی آسانی سے قائم کر دیئے جاتے ہیں لیکن جب تک وہ صحیح مقصد اور روح کے تحت کام نہ کریں انھیں ختم ہونے میں کچھ دیر بھی نہیں ہوتی، چنانچہ جب شام میں المجمع العلمی قائم ہوئی تو بہت سے عرب ملکوں نے اس کی نقالی میں ادبی اور علمی اکاڈمیاں قائم کیں لیکن کچھ عرصہ بعد وہ کاغذ کے صفحات ہی میں رہ گئیں، اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کی ذمہ داریاں ایسے لوگوں کے حوالے کی گئیں جن میں نہ تو علمی ذوق تھا اور نہ کام کرنے کا سلیقہ۔[۴۵]

المجمع العلمی پچاس سال کے عرصہ میں جو علمی، ادبی، تہذیبی خدمت انجام دیتی رہی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے بانی اور موسس کے ذہن میں اسلامی علوم وفنون کا کتنا مرتب خاکہ موجود تھا۔ پھر انھوں نے مجمع العلمی کی تعمیر و ترقی کے لیے ایسے لوگوں کا انتخاب کیا

جس سے ان کی مردم شناسی کا اندازہ ہوتا ہے۔ انھیں کی کوششوں کی بدولت المجمع کے دائرہ میں مختلف فکروخیال کے لوگ شامل ہوگئے۔ دوسرے انھوں نے اس کے دائرہ کو اور وسیع کیا اس میں دنیا کے تمام ملکوں کے عربی ادب وثقافت، اسلامی فکروتہذیب سے دلچسپی رکھنے والے علماء اور محققین کو اپنا رکن بنایا جو اپنے افکار وتصورات، تخلیقات وتحقیقات سے مجمع العلمی کو فائدہ پہنچاتے رہے۔ ان کی علمی خدمات حاصل کرنے میں کردعلی کے ذاتی تعلقات کا بہت کچھ دخل تھا۔[۹] اس طرح اسلامی ثقافت وتہذیب کو مختلف زاویۂ فکر سے روشناس کرایا گیا۔
المجمع العلمی کی سرپرستی میں فلسفہ، سائنس، تاریخ، طبقات، تصوف، تفسیر، ادب ولغت کی جو کتابیں شائع کی گئیں درحقیقت وہی علوم اسلامیہ کی صحیح ترجمان ہیں اور انھیں کے مجموعہ سے علوم اسلامیہ Islamic Studies. کا تصور بھی واضح ہوتا ہے۔ کیونکہ علوم اسلامیہ کو اسلامی فکر کے کسی خاص گوشے سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اسلام کے سرچشمہ اور مسلمانوں کی سرپرستی میں جو علوم وفنون وجود میں آئے، ان سب پر علومِ اسلامیہ کا اطلاق ہوسکتا ہے جو بڑے وسیع اور ہمہ گیر ہیں۔ کردعلی نے الاسلام والحضارۃ العربیہ میں جن گوشوں کی نشاندہی کی ہے المجمع العلمی نے اس کی روشنی میں علوم اسلامیہ کے تصنیف وتالیف، تحقیق وترتیب کی خدمت انجام دی۔
المجمع العلمی نے تحقیق وتالیف کے ساتھ جو سب سے بڑا کام کیا ہے وہ اس ادارہ کے ترجمان، مجلۃ المجمع کی اشاعت ہے۔ یہ مجلۃ اس ادارہ کے قیام کے کچھ ہی عرصہ بعد وجود میں آیا اور بعد میں عرب ملکوں میں سب سے زیادہ علمی وادبی رسالے کی حیثیت سے مقبول ہوگیا مجمع العلمی کے اراکین کے افکار وتصورات، ان کی علمی تحقیقات وتخلیقات کا آرگن بن گیا۔ پچاس سال کی تاریخ میں جو مضامین ومقالات اس میں شائع ہوئے اس کے علمی وقار کی زندہ مثال ہیں۔ کردعلی کی گوناگوں شخصیت نے عرب ملکوں کے ادیبوں اور محققوں کو مجلۃ سے وابستہ کردیا جس کی وجہ سے اس کے مضامین ومقالات میں ایسی ہمہ گیری پیدا ہوگئی جو آج تک کسی عربی مجلۃ کو حاصل نہیں ہوسکی۔

علمی، ادبی، تاریخی، سیاسی مضامین کے شائع ہونے کی وجہ سے عربی زبان موجودہ دور کے تقاضوں کو پورا کرنے کے قابل بنتی گئی، چنانچہ شام پہلا ملک ہے جہاں عربی زبان اسکولوں سے لے کر یونیورسٹی اور کالجوں کی ذریعۂ تعلیم بنی"۔ دمشق کے مجلۃ المجمع العلمی کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس کے حلقے میں جو مختلف علوم وفنون کے ماہرین ومحققین تھے ان کے ذریعہ سائنس وفلسفہ، زبان وادب کے درمیان ایک ایسا ربط پیدا ہوا جو زندہ زبان کے لیے ضروری ہے۔ کیونکہ اگر کسی زبان میں ہر طرح کی اصطلاحات وتصورات کے اپنانے اور اپنے اندر سمونے کی پوری صلاحیت نہ ہو تو اس کو ترقی یافتہ زبان نہیں کہا جاسکتا۔ سائنس وفلسفہ کی نئی نئی اصطلاحوں کو اسی رسالے کے ذریعے عرب ممالک میں روشناس کرایا گیا، "ڈاکٹر۸ مرشد الخاطر، حمدی الخیاط، مصطفیٰ الشہابی، جمیل صلیبا، حسنی سبح کے مقالات جو بڑی پابندی سے اس رسالے کی زینت بنے رہے وہ جدید دور کے نوجوانوں کے لیے عمدہ نمونہ ثابت ہوئے اور ان کے اندر عربی زبان کو زیادہ سے زیادہ علمی زبان بنانے کا حوصلہ پیدا ہوا اور یونیورسٹی کے اساتذہ کو سائنس اور میڈیکل کی تعلیم عربی زبان میں دینے میں بڑی مدد ملی"۔ ادھر جدید عربی ادب واسلوب کے سلسلے میں عرب ادیبوں کے درمیان جو گرماگرم بحثیں عرصے سے جاری تھیں ان کے سلسلے میں مجلۃ المجمع نے بڑا سنجیدہ اور مفید رویہ اختیار کیا۔ اس بحث مباحثے میں شکیب ارسلان، عبدالقادر المغربی، احمد تیمور، طاہر الجزائری، احمد اسکندری، شفیق جبری، خود کرد علی کے مضامین بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ بہرصورت اگر اس مجلۃ کی پوری تاریخ کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ یہ تحقیق، تخلیق وتنقید کا ہر دور میں اعلیٰ نمونہ پیش کرتا رہا ہے"۔ ۱۹۱۹-۱۹۵۳ تک کرد علی مجمع اور مجلۃ دونوں کی نگرانی اور سرپرستی کرتے رہے۔ اس کے ذریعے جو علمی اور تہذیبی ترقی ہوئی ان کے اعمال نامے میں صدقہ جاریہ کے طور پر لکھی جائے گی، انھوں نے ایک ایسا علمی اور ادبی حلقہ پیدا کیا جو اسی عزم واستقلال کے ساتھ ان کے علمی خاکوں کی تکمیل اور ان کے علمی اور ادبی تصورات ونظریات کی اشاعت کر رہا ہے۔ سب سے بڑا

محقق و مفکر اسی کو قرار دیا جا سکتا ہے جو ایسے جانشین چھوڑ جائے جن کے ہاتھوں اس کا کام جاری رہے۔ دنیا میں انسان کا کوئی عمل مکمل نہیں کہا جا سکتا۔ اس لیے عمل و فکر کے ربط و تسلسل میں زندگی اور کامیابی کا راز ہے۔

" من المومنین رجال صدقوا ما عاھدوا اللہ، فمنھم من قضی نحبہ ومنھم من ینتظر وما بدلوا تبدیلا "

حوالہ جات:

۴۴۔ مذکرات ص ۱۰۲ ج ۱

۴۵۔ اقوالنا و افعالنا ص ۳۱۲ کرد علی

۴۶۔ مذکرات ص ۱۰۶ ج ۱

۴۷۔ خطط الشام ص ۴۱۶ ج ۶

۴۸۔ غرائب الغرب ص ۱۰۶ ج ۱

۴۹۔ مذکرات ص ۳۲۰ ج ۱

۵۰۔ دیکھیے اقوالنا و افعالنا ص ۳۸۷۔۴۰۱ کرد علی

۵۱۔ اقوالنا و افعالنا ص ۲۳۳ کرد علی

۵۲۔ اقوالنا و افعالنا ص ۲۶۱۔۲۶۲

۵۳۔ اقوالنا و افعالنا ص ۲۲۶۔۲۲۷

۵۴۔ مذکرات ص ۱۲۲۲ ج ۴

۵۵۔ اقوالنا و افعالنا ص ۳۹۹

۵۶۔ مذکرات ص ۳۱۰ ج ۱

۵۷۔ مذکرات ص ۳۱۰ ج ۱

۵۸۔ مذکرات ص ۲۱۴ ج ۱

۵۹۔ کرد علی ص ۶۰ شفیق جبری

۶۰۔ خطط الشام ص ۳۴۰ ج ۶

۶۱۔ مذکرات ص ۳۱۶ ج ۱ ۔ الاسلام والحضارۃ العربیہ ص ۱ کرد علی

۶۲۔ مذکرات ص ۳۱۷ ج ۱

۶۳۔ مذکرات ص ۳۱۷ ج ۱ کرد علی

۶۴۔ کرد علی ص ۷۰ شفیق جبری

۶۵۔ مذکرات ص ۳۰۹ ج ۱

۶۶۔ مذکرات ص ۴ ج ۱

۶۷۔ غرائب الغرب ۲ جلدوں میں ۱۹۲۳ء میں مصر میں چھپی ہے۔

۶۸۔ اقوالنا و افعالنا ص ۳۰۴ کرد علی

۶۹۔ کرد علی نے اپنی کتاب (اقوالنا و افعالنا) میں (القول فی مطبوعاتنا) کے عنوان سے اس موضوع پر مفصل لکھا ہے۔ دیکھیے ص ۴۰۲۔۴۱۴

۷۰۔ اس حلقے کے اہم افراد، خلیل مردم، عز الدین التنوخی، سعید الافغانی، عارف النکدی، مصطفیٰ الشہابی سامی الدہان شکری فیصل، بہجۃ البیطار ہیں۔

۷۱۔ مجلۃ المجمع العلمی ص ۱۱۴، ۱۹۵۵ء، مقالہ ڈاکٹر سامی الدہان

۷۲۔ کرد علی نے یونیورسٹی کی پروفیسری اور وزارت تعلیم کے وزیر کے عہدہ کو اس کی خاطر ٹھکرا دیا اور وہ اس وقت جبکہ المجمع العلمی اپنی زندگی کے ابتدائی مرحلے میں تھی، چند بوسیدہ اوراق اور کچھ افراد پر مشتمل اس کی پوری کائنات تھی۔

۷۳۔ دیکھیے مذکرات ص ۲۷۵-۲۷۶ کرد علی

۷۴۔ تفصیل کے لیے، احمد فتیح کی کتاب، تاریخ المجمع العلمی العربی اور ڈاکٹر شکری فیصل کی (الصحافۃ الادبیہ و مجلۃ المجمع العلمی) ص ۴۴ دیکھیے۔

۷۵۔ مذکرات ص ۵۱۸ ج ۲ کرد علی ۷۶۔ مذکرات ص ۵۳۰ ج ۲ کرد علی

۷۷۔ دیکھیے الصحافۃ الادبیہ و مجلۃ المجمع العلمی تالیف ڈاکٹر شکری فیصل

۷۸۔ ملاحظہ ہو۔ الصحافۃ الادبیہ و مجلۃ المجمع العلمی ص ۸۷-۱۱۳ تالیف ڈاکٹر شکری فیصل۔

تبصرہ

ڈاکٹر مشیر الحق

نقشۃ المصدور اور ہندوستان کی شرعی حیثیت

مصنف ۔ (مولانا) سعید احمد اکبر آبادی
ضخامت: ۱۰۴ صفحات سائز: کلاں۔ ۱۹۶۸ء (پہلا اڈیشن) قیمت: مذکور نہیں۔
ملنے کا پتہ: شعبۂ دینیات، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ۔

جیسا کہ مولانا نے پیش لفظ میں لکھا ہے، مذکورہ بالا کتاب ان کے دو مقالات کا مجموعہ ہے۔ پہلا مقالہ نقشۃ المصدور ۱۹۶۵ میں "نذر عرشی" میں شائع ہوا تھا، دوسرا مقالہ "ہندوستان کی شرعی حیثیت" ۱۹۶۷ء میں قسط وار رسالہ برہان دہلی میں چار قسطوں میں نکلا تھا۔

نقشۃ المصدور، امام فخر الدین رازی کا ایک نایاب فارسی رسالہ ہے جس کا بے نام مخطوطہ مولانا کو علی گڑھ کی مولانا آزاد لائبریری میں دستیاب ہوا تھا، چونکہ اس

مخطوطے کے بارے میں ابھی تک پوری تحقیق نہیں ہوسکی ہے اس لیے مولانا نے رسالے کا متن (ص ۱۵-۲۸) اپنے ایک ۱۲ صفحات کے مختصر سے مقدمے کے ساتھ شائع کیا ہے تاکہ اہلِ علم اس پر مزید روشنی ڈال سکیں۔ رسالے کا مخطوطہ آزاد لائبریری کے سبحان اللہ ذخیرے میں "تصوف" کے تحت درج ہے لیکن مولانا کی تحقیق کے مطابق یہ تصوف کا رسالہ نہیں ہے بلکہ امام فخرالدین رازی کا ایک خط ہے جو انھوں نے کسی بادشاہ وقت کے نام اس تعزیت نامے کے جواب میں لکھا تھا جو اس نے امام صاحب کے ایک صاحبزادے کی جواں مرگی پر انھیں بھیجا تھا۔ رسالے میں روحِ انسانی، فنائے جسم، حقیقتِ مرگ، تجلی ارواح وغیرہ سے دس فصلوں میں بحث کی گئی ہے، جیسا کہ خود مولانا نے (ص ۶) پر لکھا ہے: "اس رسالے میں بھی فلسفے اور تصوف دونوں کی آمیزش و ترکیب پائی جاتی ہے۔" اس لیے رسالے کو تصوف کے خانے میں رکھنا غلط نہیں کہا جا سکتا۔

مولانا نے اپنے مختصر سے مقدمے میں تین سوالات خاص طور سے اٹھائے ہیں اور ان کے جوابات دیے ہیں۔

(۱) جس صاحبزادے کی وفات پر یہ تعزیت نامہ آیا تھا، ان کا نام کیا تھا، اور ان کا انتقال کب ہوا تھا؟

(۲) کس بادشاہ نے یہ تعزیت نامہ بھیجا تھا؟

(۳) اس رسالے کا نام کیا ہے، اور امام صاحب کی تالیفات میں کہیں اور اس کا سراغ ملتا ہے یا نہیں؟

مولانا کی تحقیق کے مطابق جوابات حسب ذیل ہیں۔

(۱) صاحبزادے کا نام محمد تھا جن کے انتقال کی وجہ سے امام کو بہت قلق تھا۔ امام رازی کو ان سے غیر معمولی محبت اور انسیت تھی اور یہ اپنے تینوں بھائیوں میں سب سے چھوٹے تھے۔

(۲) تعزیت نامہ بھیجنے والا بادشاہ اغلباً سلطان محمد بن تکش المعروف بخوارزم شاہ

تھا۔

(۳) رسالے کا نام وہی ہے جو مولانا نے رکھا ہے اور اس کا سراغ امام فخرالدین رازی کے قریبی مصنفین کی کتابوں میں ملتا ہے۔

دوسرا رسالہ 'ہندوستان کی شرعی حیثیت' کتاب کے ص ۱۳۱ سے لے کر ص ۱۴۰ تک پھیلا ہوا ہے۔ جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہو رہا ہے۔ اس میں اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ آیا ہندوستان دار الحرب ہے یا دار الاسلام۔ رسالہ دار الاشاعت خانقاہ رحمانی، مونگیر (بہار) کی طرف سے سات صفحے کا شائع ہوا تھا جو مولانا محمد انور شاہ کشمیری کی ایک فارسی تحریر پر مشتمل تھا۔ اس میں ہندوستان کو دار الحرب قرار دیا گیا ہے اس تحریر کے بارے میں مرتب رسالہ مولانا سید منت اللہ صاحب مونگیری امیر شریعت بہار نے اپنے ڈیڑھ صفحہ کی تقریب میں پورے وثوق کے ساتھ یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ تحریر کے مصنف شاہ صاحب ہی ہیں، اسی کے ساتھ ساتھ مرتب نے یہ خیال بھی ظاہر کیا تھا کہ:

"ظاہر ہے حضرت شاہ صاحب کی یہ تحریر تقریباً ۴۰ برس پہلے کی ہے جبکہ انگریزوں کا دورِ حکومت تھا۔ اس تحریر میں دار الحرب کے لیے جو اصل بنیاد بنائی گئی ہے اسے سامنے رکھ کر موجودہ ہندوستان کے متعلق بھی آسانی سے فیصلہ کن رائے قائم کی جا سکتی ہے۔"

مولانا اکبر آبادی نے اپنے زیر تبصرہ رسالے میں خاص طور سے دو سوالات چھیڑے ہیں اور ان کے جوابات دیئے ہیں۔

(۱) خانقاہ رحمانی کی طرف سے شائع شدہ رسالے میں ہندوستان کی شرعی حیثیت کے بارے میں جو فتویٰ شائع ہوا ہے اس کا مصنف کون ہے؟

(۲) آزادی کے بعد ہندوستان کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

پہلے سوال کے جواب میں مولانا اکبر آبادی نے بدلائل یہ ثابت کیا ہے کہ مذکورہ بالا فتویٰ دار الحرب مولانا انور شاہ کا نہیں بلکہ ان کے استاد مولانا رشید احمد گنگوہی کا ہو سکتا ہے۔

مولانا اکبرآبادی نے اس سلسلے میں جو دلائل دیئے ہیں وہ دل کو لگتے ہیں لیکن کچھ آگے بڑھنے کے بعد جب وہ یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ دارالحرب کے فتویٰ کی نسبت مولانا رشید احمد گنگوہی کی طرف بھی مشتبہ ہے تو یہاں وہ ٹھوس دلائل کے بجائے قیاسات کی مدد لیتے ہیں۔ مثلاً وہ مولانا گنگوہی کا ۱۳۰۱ھ کا ایک فتویٰ فتاویٰ رشیدیہ (باب الربواص ۴۳۰) سے نقل کرتے ہیں جس میں مولانا گنگوہی فرماتے ہیں کہ "بندہ کو خوب تحقیق نہیں کہ کیا کیفیت ہند کی ہے"

خانقاہ رحمانیہ سے شائع ہونے والا فتویٰ اس سے قبل ۱۳۵۲ھ میں مفتی محمد شفیع صاحب (دیوبند) نے ایک پمفلٹ میں "کیا ہندوستان دارالحرب ہے؟" کے عنوان سے شائع کیا تھا اس میں مولانا گنگوہی کے فتویٰ پر اس وقت کے دارالعلوم دیوبند کے صدر مفتی مولانا محمد سہول کا ایک حاشیہ ہے جس میں وہ لکھتے ہیں اگرچہ مولانا گنگوہی وغیرہ اکابر کی تصریح کے مطابق ہندوستان دارالحرب ہے مگر واقعات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ دارالامان ہے ... یہی وجہ ہے کہ یہاں سے مسلمانوں کو ہجرت ضروری نہیں ہے۔ کاتب الحروف کے استفسار پر حضرت گنگوہی نے ایسا ہی شافہتہ فرمایا تھا جو بندہ کو خوب اچھی طرح یاد ہے۔ (ص ۳۵)۔ ان تینوں تحریروں کو سامنے رکھ کر مولانا اکبرآبادی یہ نتیجہ نکالنے کی کوشش کرتے ہیں کہ دارالحرب کے فتویٰ کی نسبت مولانا گنگوہی کی طرف مشتبہ ہے کیونکہ ان تینوں روایتوں میں تناقض پایا جاتا ہے۔

(۱) ہندوستان دارالحرب ہے (بلا تاریخ فتویٰ کے مطابق)

(۲) ہند کے متعلق صحیح تحقیق نہیں ہے (۱۳۰۱ھ کے فتویٰ کے مطابق)

(۳) ہند دارالامان ہے (نمبرا کے بارے میں مولانا محمد سہول کی روایت کے مطابق)

یہ نتیجہ اس صورت میں نکلتا ہے جب ہم مولانا کے اس "قیاس" کو "دلیل" کے طور پر تسلیم کریں کہ دارالحرب والا فتویٰ ۱۳۰۱ھ سے پہلے دیا گیا تھا، چونکہ اس پر کوئی تاریخ نہیں ہے اس لیے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ بعد کا فتویٰ ہے اور اس طرح ترتیب زمانی

حسبِ ذیل ہوگی۔

(۱) ہندوستان کے متعلق صحیح تحقیق نہیں ہے (۱۳۰۱ھ کا فتویٰ)

(۲) ہندوستان دارالحرب ہے (۱۳۰۱ھ کے بعد کا فتویٰ)

(۳) ہندوستان دارالامان ہے (فتویٰ نمبر ۲ کے بعد کا فتویٰ)

اگر واقعی تینوں فتوے اسی ترتیب سے دیئے گئے ہوں تو کوئی نقیض باقی نہیں رہتی۔

رسالے کے دوسرے حصے میں جو درحقیقت رسالے کی جان ہے مولانا اکبر آبادی نے بدلائل ایک مروجہ مغالطے کو دور کیا ہے۔ عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ایک ملک یا تو دارالاسلام ہو سکتا ہے یا دارالحرب۔ اگر کوئی ملک دارالحرب ہے تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو وہ ایسا دارالحرب ہے جہاں مسلم اور غیر مسلم برسرِ پیکار ہیں یا دارالحرب کی حکومت سے اور مسلمانوں سے کوئی معاہدہ ہو چکا ہے اور مسلمان وہاں پر معاہد کی حیثیت سے امن کے ساتھ رہ رہے ہیں۔ پہلی صورت میں ہجرت واجب ہوتی ہے، دوسری صورت میں ضروری نہیں ہے۔ مولانا اکبر آبادی نے اس تقسیم ہی کو سرے سے غلط قرار دیا ہے اور ان کی تحقیق کے مطابق جو قرآنی آیات، احادیث اور فقہی آرا پر مبنی ہے۔ دار یا ملک شرعی حیثیت سے صرف دو قسم کے نہیں بلکہ چار قسم کے ہوتے ہیں — دارالاسلام، دارالحرب، دارالعہد، دارالامان۔ اس طرح یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی ملک نہ تو دارالاسلام ہو نہ دارالحرب بلکہ دارالعہد یا دارالامان ہو۔ دارالحرب اور دارالاسلام کی تعریف عام طور سے معلوم ہے۔ بقیہ دونوں دار مولانا کی تشریح کے مطابق حسبِ ذیل ہیں۔

دارالعہد وہ غیر مسلم ملک ہے جس کا معاہدہ کسی دوسرے مسلمان ملک سے ہو چکا ہو۔ اور دارالامان وہ غیر مسلم ملک ہے جس نے اپنی مسلم رعایا کو مذہبی فرائض کی بجا آوری کی اجازت دے رکھی ہو۔ اس طرح ایک ملک بیک وقت دارالعہد اور دارالامان دونوں ہو سکتا ہے لیکن اسے نہ دارالاسلام کہیں گے اور نہ دارالحرب۔

[illegible] سوال کا جواب دیتے ہیں کہ موجودہ سیکولر ہندوستان

کو کیا کہا جائے گا؟ جواب یہ ہے کہ ہندوستان نہ تو دارالاسلام ہے اور نہ دارالحرب۔ نہ ہی دارالعہد ہے اور نہ دارالامان ۔ بلکہ ہندوستان ایک پانچویں قسم کا دار ہے۔ جسے ہم دارالقوم National State کہہ سکتے ہیں۔" یہاں صورتِ حال یہ ہے کہ سب ہندوستانی مذہب اور زبان، اور رنگ و نسل کے اختلاف کے باوجود دستوری اور آئینی طور پر ایک قوم Nation. ہیں اور مسلمان بھی اس کا ایک جزو ہیں۔ چنانچہ پاسپورٹ، ویزا، شہری حقوق، قومی اور بین الاقوامی معاملات و مسائل، ان سب امور میں ان کے ساتھ جو معاملہ یا برتاؤ ہوتا ہے وہ ہندوستانی قومیت کی بنیاد ہی پر ہوتا ہے۔ ان کی یہ وہ حیثیت ہے جس کو خود انھوں نے تسلیم کیا ہے اور انٹرنیشنل لا کے ماتحت دنیا کی سب مسلم اور غیر مسلم حکومتوں اور قوموں نے کیا ہے۔ اس بنا پر ہندوستان کسی ایک مذہب یا گروہ کا نہیں بلکہ ان تمام لوگوں کا وطن (دار) ہے جو انڈین نیشنلٹی رکھتے اور انڈین نیشن کا جزو ہیں۔" ص ۱۰۲۔

فارم IV

دیکھو رول نمبر ۸

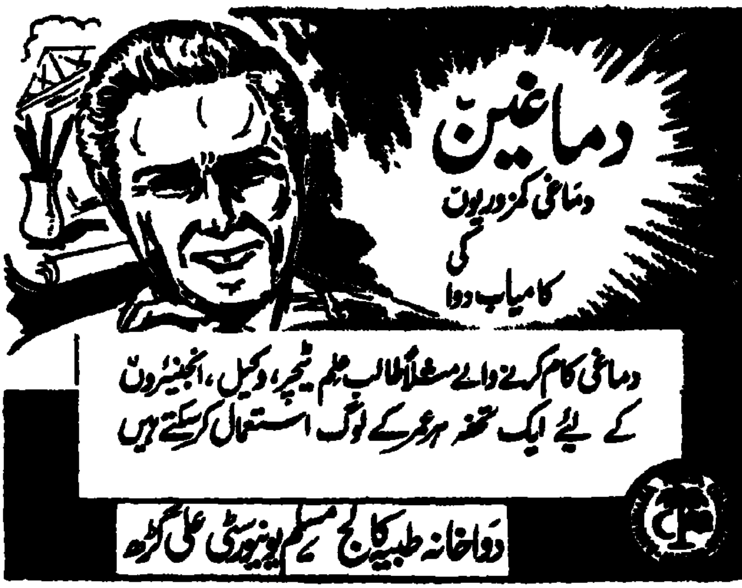
رسالہ "اسلام اور عصر جدید" نئی دلی ۲۵

۱۔ مقام اشاعت	جامعہ نگر۔ نئی دلی۔ ۲۵
۲۔ وقفۂ اشاعت	سہ ماہی
۳۔ نام پرنٹر (طابع)	محمد حفیظ الدین
قومیت	ہندوستانی
پتہ	جامعہ نگر۔ نئی دلی۔ ۲۵
۴۔ نام پبلشر (ناشر)	محمد حفیظ الدین
قومیت	ہندوستانی
پتہ	جامعہ نگر۔ نئی دلی۔ ۲۵
۵۔ نام ایڈیٹر	ڈاکٹر سید عابد حسین
قومیت	ہندوستانی
پتہ	جامعہ نگر۔ نئی دلی۔ ۲۵
۶۔ نام اور پتہ مالک رسالہ	اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی جامعہ نگر۔ نئی دلی۔ ۲۵

میں محمد حفیظ الدین تصدیق کرتا ہوں کہ جو تفصیلات اوپر دی گئی ہیں، میرے علم و یقین کے مطابق صحیح ہیں۔

محمد حفیظ الدین

۳۱ مارچ ۱۹۷۲ء


دماغین
دماغی کمزوریوں
کی
کامیاب دوا
دماغی کام کرنے والے مثلاً طالب علم ٹیچر، وکیل، انجنیروں
کے لئے ایک تحفہ ہر عمر کے لوگ استعمال کرسکتے ہیں
دواخانہ طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

Vol. IV No. 2,

Islam Aur Asr-i-Jadeed

April, 1972

Jamianagar, New Delhi - 25

Registered with the Registrar of Newspapers at R. N. No. 17614/69

جلد ۴ - شمارہ ۳ - جولائی ۱۹۷۲ء

اِسلام
اور
عصرِ جدید

اسلام اور عصر جدید

مدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

مولوی محمد حفیظ الدین

جامعہ نگر۔ نئی دلی ۲۵

اسلام اور عصرِ جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد ۴ — جولائی سنہ ۱۹۷۲ء — شمارہ ۳

سالانہ قیمت — ہندوستان کے لیے — پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

" — پاکستان کے لیے — بیس روپے

" — دوسرے ملکوں کے لیے — چار امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

ملنے کا پتہ

دفترِ رسالہ: اسلام اور عصرِ جدید

جامعہ نگر۔ نئی دلّی ۲۵

ٹیلی فون ——— ۶۳۲۲۶۵

طابع و ناشر: محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی — ٹائٹل: آر، ایم، ایچ پریس لمیٹڈ۔ دہلی

فہرستِ مضامین

۱۔ روحِ مسلماں کا اضطراب	مدیر	۵
۲۔ اولین مغازی اور اُن کے مؤلفین (۲)	پروفیسر جوزف ہورووتس	۱۸
	ترجمہ: نثار احمد فاروقی صاحب	
۳۔ انشورنس اسلامی معیشت میں (۲)	ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی	۵۵
۴۔ سید جمال الدین افغانی	محمد نعیم صاحب ندوی صدیقی	۷۹
۵۔ تبصرہ	مولانا عبدالسلام قدوائیؒ	۹۸

رُوحِ مُسلماں کا اضطراب

شاعرِ مشرق اقبال نے مغربی تہذیب کی تاریخ کو بصیرت کی نظر سے دیکھ کر کہا تھا۔

دیکھ چکا المنی شورشِ اصلاحِ دیں
جس نے نہ چھوڑا کہیں عہدِ کہن کا نشاں
حرفِ غلط بن گئی عصمتِ پیرِ کنشت
اور ہوئی فکر کی کشتیِ نازک رواں
ملّتِ رومی نژاد کہنہ پرستی میں پیر
لذّتِ تجدید سے وہ بھی ہوئی پھر جواں
چشمِ فرانسیس بھی دیکھ چکی انقلاب
جس سے دگرگوں ہوا مغربیوں کا جہاں
رُوحِ مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب
رازِ خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں
دیکھیے اس بحر کی تہ سے اُچھلتا ہے کیا
گنبدِ نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا

اس قطعے میں شاعر نے چند بلیغ اشاروں میں پندرھویں سولھویں اٹھارھویں صدی کی مذہبی

اصلاح، ذہنی تجدد اور سیاسی انقلاب کی تین تحریکوں کا ذکر کیا ہے جن کے فیضان سے یورپ کے

کئی ملکوں نے مغربی تاریخ کے عہدِ وسطیٰ کی تاریکی اور گھٹن سے نکل کر عصرِ جدید کی روشنی اور کھلی ہوا

میں قدم رکھا تھا۔ اور پھر اس امر کی طرف توجہ دلائی ہے کہ جو ہیجان و اضطراب آج سے پانچ

چھ سو سال پہلے مغرب میں ملتِ عیسوی کے دل میں اُٹھا تھا، وہی آج مشرق میں ملتِ اسلامی کے

دل میں اُٹھ رہا ہے۔ اس کا نتیجہ کیا ہوگا، اس کا شاعر کے تخیل کو کچھ اندازہ ضرور ہے مگر اسے راز

خدائی سمجھ کر زبان پر لانے کی جسارت نہیں کرتا۔

آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پہ آسکتا نہیں

اب یہاں دو سوال پیدا ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ کیا واقعی ملتِ اسلامی کی بیرونی حالت اور

قلبی کیفیت آج وہی ہے جو اب سے پانچ چھ صدی قبل ملتِ عیسوی کی تھی؟ دوسرا یہ کہ کیا

ہمیں بھی اگلے پانچ سو سال تک ذہنی اور مادّی ترقی کے انھیں مرحلوں سے گذرنا جن سے

ملتِ عیسوی گذر چکی ہے اور اسی اخلاقی اور روحانی بحران کا سامنا کرنا ہوگا جو آج اُسے درپیش ہے

پہلے سوال کا جواب جہاں تک ہم اپنے محدود تاریخی مطالعے اور موجودہ صورتِ حال کے

مشاہدے کی بنا پر دے سکتے ہیں، یہ ہے کہ مغرب میں عیسائیوں کے گذشتہ حالات اور مشرق میں

مسلمانوں کے موجودہ حالات بڑی حد تک یکساں ہیں مگر پوری طرح نہیں۔ یہ بالکل درست

ہے کہ جس طرح پندرھویں سولھویں صدی میں مغرب کے عیسائی معاشرے کا ایک عام فرد

مذہبی حیثیت سے تقلیدِ جامد، ذہنی حیثیت سے جہالت اور تاریک خیالی اور سیاسی حیثیت

سے جاگیرداری نظام کی غلامی کی زنجیروں میں جکڑا نظر آتا تھا، اسی طرح آج کا ایک عام مسلمان

بھی قریب قریب سارے عالمِ اسلامی میں نظر آرہا ہے، اور جس طرح اس وقت ملتِ عیسوی

مجموعی طور پر حالاتِ زمانہ سے بیزار اور بے چین تھی، اسی طرح آج ملتِ اسلامی بھی ہے

دونوں میں بڑا فرق یہ ہے کہ اِس زمانے میں رُوحِ مسلماں کے اضطراب کی، جس کی طرف اقبال

نے اشارہ کیا ہے، وہ نوعیت نہیں ہے جو اُس زمانے میں مغربی عیسائیوں کے ہیجان کی

[illegible] کے احساس و شعور کی سطح ساکن میں تموّج پیدا کر دیا تھا

ی تحریک تھی جو اس طرح اٹھی کہ عہدِ وسطیٰ کے اسلام اور عہدِ قدیم کے یونان کے علمی خزانے، سسلی ں اور پھر وہاں سے یورپ کے دوسرے ملکوں میں پہنچے اور ان کے فیضان سے اہلِ مغرب کا وتا ہوا ذہن جاگ اٹھا اور یہ محسوس کرنے لگا کہ زندگی اور کائنات کو جاننے اور سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اُسے علمی نظر سے، یعنی عقل و مشاہدے کی روشنی میں، دیکھا جائے۔ یہی ذہنی تجدد زندگی جس سے جرمنی میں مذہبی اصلاح کی لہر اُٹھی یعنی علمی نظریے کی روشنی، ایمان و ایقان حرارت کے ساتھ مل کر، ریفارمیشن کی تحریک کو وجود میں لائی۔ اس طرح ملّتِ عیسوی کا ایک اگر وہ رومی کلیسا کی تقلیدِ جامد سے آزاد ہوگیا۔ اس کے مذہبی احساس میں تازگی اور گہرائی اور و نظر میں حرکت اور روانی پیدا ہوئی جس کی طرف اقبال نے اِس شعر میں اشارہ کیا ہے ؎

حرفِ غلط بن گئی عصمتِ پیرِ کنشت
اور ہوئی فکر کی کشتیِ نازک رواں

آگے چل کر ذہنی اور مذہبی آزادی کی ان تحریکوں نے، جمہورِ مغرب میں خودداری اور و اعتمادی کے جذبات کو اس طرح اُبھارا کہ ان کے لیے اپنے زمانے کی استبدادی حکمراں وں کے معاشی اور معاشرتی جبر و تشدّد کا برداشت کرنا دوبھر ہوگیا اور ان میں سیاسی آزادی مادہ، جو ایک عرصے سے پک رہا تھا، انقلابِ فرانس کی صورت میں پھوٹ پڑا۔

مختصر یہ کہ مغربی قوموں کی نہضت اور ترقی کا سلسلہ جس کا ذکر اقبال کے مندرجہ بالا قطعہ ہے، ایک ذہنی ہیجان سے شروع ہوا تھا، جو اسلامی اور یونانی تہذیبوں کے سرمایہ علم و ت کے فیضان سے ان میں پیدا ہوا تھا اور جس نے انھیں فکر و نظر کی روشنی بخشی تھی۔ یہاں ہیں اقبال کے نظریے سے پورا اتفاق ہے۔ مگر اس کے دوسرے جزء سے کہ رُوحِ مسلمان آج وہی اضطراب ہے جو اہلِ مغرب کے دل میں اب سے پانچ چھ صدی پہلے تھا، ہمیں سراسر ف ہے۔ ہمارے نزدیک مسلمانوں میں ایک اضطراب کی کیفیت ضرور ہے اور بڑی شدّت ہے مگر اس کا محرک ذہنی نہیں بلکہ سیاسی ہے، اسی لیے وہ علمی نظر سے محروم ہے اور تعمیری یار کرنے کے بجائے تخریب و تباہی کی طرف لے جا رہی ہے۔

شروع میں کہہ چکے ہیں کہ آج مسلمانوں کی عام حالت ایک لحاظ سے وہی ہے جو

مغربی عیسائیوں کی نشاۃ ثانیہ کے دَور کے شروع میں بھی مگر دوسرے لحاظ سے ان دونوں حالتوں میں فرق ہے ۔ مذہبی جمود، ذہنی تنگی، سیاسی پستی عہدِ وسطیٰ کے مغربی عیسائیوں میں ویسی ہی تھی جیسی عصرِ جدید کے مسلمانوں میں ہے۔ مگر فرق یہ ہے کہ اُس وقت عیسائیوں کے گذشتہ عروج اور موجودہ زوال میں اتنا زبردست تفاوت نہیں تھا جتنا ہم مسلمانوں کے ماضی وحال میں اس وقت پایا جاتا ہے۔ مغربی عیسائیوں کی مذہبی، ذہنی، سیاسی زندگی میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں ہوئی تھی۔ صرف اتنا تھا کہ رومی کلیسا کے روحانی اور اخلاقی انحطاط سے، مذہبی تشدد اور ذہنی تنگ نظری میں جو پہلے سے موجود تھی، کچھ اضافہ ہوگیا تھا۔ رہے ہم مسلمان تو ہم اب سے چند صدی پہلے تک زندہ اور متحرک مذہبی شعور، عقلی اور علمی فکر و نظر اور وسیع اور مستحکم سیاسی اقتدار رکھتے تھے اور ہمارے اجتماعی نظام میں شخصی حکومت کے باوجود، عام طور پر استبداد اور مطلق العنانی اور مختلف طبقوں میں انتہائی عدم مساوات پیدا نہیں ہونے پائی تھی۔ مگر اب تنزل کی منزلوں سے گذر کر ہم اس حالت کو پہنچ گئے ہیں کہ بعض اوقات ہمیں ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے عرش سے فرش پر آگرے۔ یہ شدید احساس اس بات کی علامت ہے کہ انقلابِ زمانہ سے جو افتاد پڑی اس کے صدمے سے ہمارا ذہنی توازن بگڑ گیا ہے اور ہم میں کم سے کم عارضی طور پر یہ صلاحیت نہیں رہی ہے کہ اپنی حالت کا صحیح اندازہ کر سکیں، اپنے تنزل کے اسباب کو سمجھ سکیں اور ترقی کی راہ ڈھونڈ سکیں

اس سے بھی زیادہ افسوس ناک بات یہ ہے کہ حسرت و یاس کی اس شدید کیفیت نے جو عروج کے بعد زوال کا منہ دیکھ کر ہم میں پیدا ہوگئی ہے، ہمارے ایمان کو کمزور کر دیا ہے اور ہم میں وہ خود اعتمادی جو خدا پر بھروسہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے، باقی نہیں رہی۔ اس کا قدرتی ردِ عمل یہ ہے کہ ہم اندرونی ضعفِ ایمانی کو بیرونی تشدد اور کٹڑپن، داخلی احساسِ کمتری کو خارجی ادّعائے برتری کے پردے میں چھپانے کی کوشش کرنے لگے۔ چنانچہ جب اہلِ مغرب علوم و فنون کا ذخیرہ جو فکرِ انسانی نے ہزارہا سال میں جمع کیا تھا، اور جس میں خود ہمارا علمی خزانہ بھی شامل تھا، لے کر آئے تو ہم ایک مدت تک اس کو نفرت و حقارت سے ٹھکراتے رہے اور ہم میں سے زیادہ تر لوگ اب بھی ٹھکرا رہے ہیں اور جن لوگوں نے زمانے

کے جبر سے مجبور ہو کر اوپری دل سے قبول بھی کیا، انھوں نے صرف اس کے جسم کو لیا، اس کی روح، یعنی علمی نظر کو چھوڑ دیا۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ اہلِ مغرب ہمارے ملکوں میں نہ صرف اپنا سیاسی اقتدار قائم کرنے بلکہ اس کے ذریعے سے ہمارا معاشی استحصال کرنے کی غرض سے آئے تھے۔ ہمیں عام طور پر معاشی استحصال کا تو پورا شعور نہ تھا مگر سیاسی محکومی کا اس سے کہیں زیادہ شدید احساس اور صدمہ تھا اور ہے، جتنا اپنے مذہبی جمود اور ذہنی پستی کا۔ چنانچہ ہمارے دل میں اہلِ مغرب کے خلاف غم و غصہ کا ایک ہیجان اُٹھا اور وہی مغربی علم و حکمت سے وحشت کا باعث بن گیا۔

اب آپ کو کچھ اندازہ ہو گیا ہوگا کہ روحِ مسلماں کا اضطراب جس کا شاعرِ ملت اقبال نے ذکر کیا ہے، وہ ذہنی اور روحانی بے چینی نہیں ہے جو نشاۃ ثانیہ اور ریفارمیشن کے زمانے میں ملتِ عیسوی کے دل میں تھی۔ بظاہر یہ بے چینی اس سیاسی ہیجان سے، جو اٹھارھویں صدی کے آخر میں انقلابِ فرانس کی محرک ہوئی تھی، مشابہ نظر آتی ہے مگر یہ مشابہت بھی محض سطحی ہے۔ اہلِ فرانس کے ہیجان کی محرک وہ علمی بصیرت تھی جو روسو اور والٹیئر کی افکار نے ان میں پیدا کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ انقلابِ فرانس کے بعد فوری فتنہ و فساد اور کشت و خون کے عبوری دَور سے گذر کر، انھوں نے عقل و تدبر کی بدولت اس سیاسی ہیجان سے تعمیری کام لیا اور روشن خیالی، آزادی اور جمہوریت کی ایک عام فضا پیدا کر دی جس میں ان کے ملک نے قابلِ رشک مادی اور ذہنی ترقی کی۔ مگر روحِ مسلمان کے اضطراب کی تہ میں روحانی یا ذہنی محرک تو درکنار کوئی معقول (یعنی علم و حکمت، فکر و تدبیر پر مبنی) سیاسی محرک بھی نہیں جو اُسے لاحاصل سرگشتگی سے بچا کر نتیجہ خیز پیش قدمی کی راہ دکھائے۔ بس ایک طیش، ایک آشفتگی، ایک وحشت کی کیفیت ہے، جس کی ہجوِ ملیح شاعر نے اپنے نزدیک مدح سمجھ کر اس طرح کی ہے ؎

ہر چند بگولہ مضطر ہے، اک جوش تو اس کے اندر ہے
اک وجد تو ہے، اک رقص تو ہے، بے چین سہی، برباد سہی

علمی فکر و نظر سے محروم ہونے یا یوں کہیے کہ بالقصد احتراز کرنے کی وجہ سے ہم نہ اپنے تنزل کی حقیقی نوعیت کو سمجھ سکے، نہ اس کے سبب کو اور نہ ان تدبیروں کو جن سے اُن کا رُخ ترقی کی طرف موڑا جا سکے۔ اپنی موجودہ حالت کا اندازہ کرنے میں ہمیں اس حقیقت کا پوری

طرح احساس نہیں ہوا کہ جس بحران سے ہم ایک مدت سے گذر رہے ہیں، وہ حقیقت میں روحانی اور ذہنی بحران ہے۔ یعنی ہمارا مذہبی عقیدہ سرد اور بے جان، ہماری مذہبی فکر جامد اور ہمارا مذہبی عمل رسمی ہو کر رہ گیا ہے۔ ہم یہ سمجھنے لگے ہیں کہ عقل اور علم، مذہب کے (یعنی اس تصورِ مذہب کے جو ہمارے ذہن میں ہے) حریف ہیں اور اتنے قوی حریف کہ یہ بچارا ان کے حملوں کی تاب نہیں لا سکتا۔ اس لیے ہم نیک نیتی سے یہ کوشش کر رہے ہیں کہ مذہب کے گرد ایک مضبوط حصار تعمیر کر دیں جس میں عقل و علم کا گذر نہ ہو سکے۔ ہم اپنے موجودہ بحران کو خالص سیاسی بحران تصور کرتے ہیں یعنی اپنے موجودہ تنزل کا واحد سبب یہ سمجھتے ہیں کہ وہ سیاسی اقتدار جو ہمیں چند سو سال پہلے تک دنیا کے ایک بڑے حصے پر حاصل تھا، ہمارے ہاتھ سے نکل گیا۔ ہمارا ذہن اس طرف منتقل نہیں ہوتا کہ جسے ہم سبب قرار دے رہے ہیں وہ نتیجہ ہے ہمارے روحانی اور ذہنی انحطاط کا جو تیرھویں صدی عیسوی سے شروع ہو گیا تھا اور اٹھارھویں صدی میں انتہا کو پہنچ گیا۔

ظاہر ہے کہ جب مرض کی تشخیص غلط ہے تو علاج لازمی طور پر غلط ہوتا ہے۔ چنانچہ کم و بیش ڈیڑھ سو سال سے ساری دنیا میں ہم مسلمان اسی غلط فہمی میں کہ ہمارا اصلی روگ ضعفِ ایمان، ضعفِ عقل اور کم علمی نہیں بلکہ سیاسی قوت کی کمی ہے، اپنی ساری توجہ اور کوشش حکومت اور اقتدار کے حصول یا اس کی توسیع پر صرف کر رہے ہیں اور سیاست ہمارے دل و دماغ پر اس طرح چھا گئی ہے کہ اس نے مذہب، اخلاق، تعلیم، تہذیب، معیشت، معاشرت ہر چیز کو اپنے رنگ میں رنگ لیا ہے۔ اگر دنیائے اسلام میں کہیں بھی، کسی بندۂ خدا کو یہ توفیق ہوتی ہے کہ کوئی احیائی، اصلاحی یا تجدیدی تحریک، خواہ وہ مذہبی ہو یا سماجی یا تعلیمی، شروع کرے تو مسلمانوں کے اجتماعی مزاج کا دباؤ، اُسے مجبور کر دیتا ہے کہ اپنی تحریک کا رُخ سیاست کی طرف موڑ دے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی تحریک قوت و اقتدار کی دیواروں سے، چاہے وہ اپنے ہم وطنوں اور ہم مذہبوں نے کھڑی کی ہوں یا غیروں نے، سر ٹکرا کر پاش پاش ہو جاتی ہے یا پھر اپنے اصل مقصد سے ہٹ کر کچھ سے کچھ بن جاتی ہے۔ مثلاً عبدالوہاب نجدی کے خیالات سے متاثر ہو کر احیائے مذہب و معاشرت کی تحریک جس ملک میں اٹھتی ہے، بہت جلد سیاسی

خروج کی حیثیت اختیار کرلیتی ہے اور حکمراں قوت کے ہاتھوں کچل دی جاتی ہے یا اگر کامیاب ہوئی تو ملکی مصلحتوں کے چکر میں پڑکر اپنے اصل مقصد کو بھلا دیتی ہے۔ جمال الدین افغانی کی اصلاحِ دین کی تحریک، مصر کے سوا، جہاں مفتی محمد عبدہ نے اُسے کسی حد تک پروان چڑھایا اور ملکوں میں سیاسی رنگ میں ڈوب جاتی ہے اور ناکام ہو جاتی ہے۔ سید احمد خاں کی مذہبی اور ذہنی تجدد کی تحریک بہت جلد انڈین نیشنل کانگریس کی مخالفِ حکومت سیاست کو، مسلمانوں کے لیے مُضر سمجھ کر موئیدِ حکومت سیاست کی علم بردار بن جاتی ہے اور اپنے وسیع اصلاحی مقاصد کو محدود کرکے، صرف اس پر قناعت کرتی ہے کہ مسلمان رئیسوں اور شریفوں کی اولاد کے لیے بقدرِ ضرورت یعنی اس قدر جدید مغربی تعلیم کا بندوبست کردے، جس سے انھیں سرکاری ملازمت حاصل ہوسکے۔ اور وہ اونچی سطح پر نہ سہی نیچی سطح پر حکومت میں حصّہ لے سکیں۔ حسن بنّا کی اخوان المسلمین کی تحریک جو احیائی اور تجدّدی عناصر کا مرکب تھی، سیاست کے اکھاڑے میں اُتر پڑتی ہے اور قوی تر حریف سے بِھڑ کر بکھر جاتی ہے۔ ابو الاعلیٰ مودودی کی اقامتِ دین کی تحریک جو کئی لحاظ سے اخوان المسلمین کی تحریک سے مشابہ ہے، پاکستان پہنچ کر سیاست کے خارزار میں اُلجھ جاتی ہے جس سے ایک طرف اس کے دامنِ اتقا میں کھروچے لگ جاتے ہیں اور اس کا مذہبی وقار کم ہوجاتا ہے اور دوسری طرف سیاست میں بھی وہ کوئی موثر رول ادا نہیں کرپاتی جس سے اس نقصان کی تلافی ہوسکے۔ ہم نے مصطفےٰ کمال کی مخالفِ مذہب تحریک کا قصداً ذکر نہیں کیا، اس لیے کہ وہ شروع ہی سے سراسر سیاسی تحریک تھی جو آمریت کے بل پر پروان چڑھی تھی اور آمریت کے ختم ہوتے ہی مُرجھا کر رہ گئی۔

ایسی صورتِ حال میں ہر شخص، جسے مسلمانوں سے محبت اور ہمدردی اور اُن کے مستقبل سے دلچسپی ہو، یہ سوچنے پر مجبور ہے کہ آخر رُوحِ مسلمان کے اضطراب کی حقیقت کیا ہے اور اس سے تعمیری کام لینے کی کوششوں کا، یہ انجام کیوں ہوتا ہے کہ ملّتِ اسلامی کو زبانِ حال سے فریاد کرنی پڑتی ہے ؎

مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی

ہم ہرگز یہ دعویٰ نہیں کرسکتے کہ اس مشکل اور اہم سوال کا جو جواب ہم دے رہے ہیں وہ

جواب شافی ہے۔ لیکن ایک مدت کے غور و فکر کے بعد جو کچھ سمجھ میں آیا ہے، اسے برادرانِ اسلام کے غور و فکر کے لیے پیش کر دینا اپنا فرض سمجھتے ہیں۔

ہمارے خیال میں رُوحِ مسلماں کا اضطراب ابھی تک وہ "مبارک ناآسودگی" divine discotent نہیں ہے جو عقل و ضمیر کی روشنی میں، احتسابِ نفس کرنے سے پیدا ہوتی ہے اور اصلاحِ نفس کی راہ دکھاتی ہے بلکہ محض ایک اعصابی اور جذباتی کڑھن اور الجھن، برہمی اور بے زاری ہے اور اس بخار سے مشابہ ہے جس میں مریض سرسامی کیفیت میں بے سوچے سمجھے بکتا جھکتا اور بے مقصد ہاتھ پاؤں پٹکتا ہے، یہاں تک کہ ساری حرارت جو اس میں ایک عارضی قوت کا احساس پیدا کر دیتی ہے، پسینہ بن کر نکل جاتی ہے اور وہ نڈھال ہو کر رہ جاتا ہے۔

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، وہ آشفتگی جسے ہم نے بخار سے تعبیر کیا ہے، اُس سیاسی قوت و اقتدار کے چھن جانے سے پیدا ہوئی ہے جو ہمیں صدیوں تک دُنیا کے ایک بڑے حصّے میں حاصل رہا۔

مگر ہم یہ نہیں سوچتے کہ ہمارا یہ عروج و زوال محض اتفاقی امر نہ تھا۔ ہمارا عروج اسی وجہ سے تھا کہ اسلام کے پیامِ برحق پر ایمان لانے سے ہمیں وہ روحانی اور اخلاقی بصیرت میسر آئی تھی، جس نے ہر شعبۂ زندگی میں ترقی کرنے کا حوصلہ بخشا اور یہ توفیق عطا کی کہ نوعِ انسانی کے عقل و حکمت کے خزانوں پر تصرف کر کے وہ علمی نظر حاصل کریں جو قوموں کو ہمہ جہتی ترقی کی راہ دکھاتی ہے۔ جب مختلف وجوہ سے، جن کی تفصیل و تشریح کی یہاں گنجایش نہیں ہے۔ ہمارے ایمان میں ضعف پیدا ہوا تو اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ ہمارے حوصلے پست ہو گئے، ہم میں عقل و حکمت کو اپنے حاکمانہ تصرّف میں لانے کی ہمّت نہیں رہی اور اس ڈر سے کہ کہیں ہم ان کے غلام نہ بن جائیں، اُن سے دُور دُور رہنے لگے۔ اب اگر کبھی ہمارے اندر سیاسی قوت و اقتدار کے حصول کا، جسے ہم غلط فہمی سے زندگی کی قدرِ اعلیٰ سمجھتے ہیں، ایک وقتی ولولہ اٹھتا ہے تو علمی نظر کی کمی سے، وہ محض ایک سودائے خام یا زیادہ سے زیادہ سعیِ لاحاصل بن کر رہ جاتا ہے۔

تو پھر اب زندگی کے اس بحران سے جو ہمیں درپیش ہے صحت و سلامتی کے ساتھ گزرنے

کے لیے ہمیں کیا کرنا چاہیے۔

ہماری ناچیز رائے میں اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ سب سے پہلے ہمیں اپنے کمزور، مضمحل منفعل، مذہبی عقیدے کو، جو فکر و نظر، جہد و عمل سے گھبراتا اور گوشۂ عافیت میں پناہ ڈھونڈتا ہے، مضبوط، سرگرم اور فعّال عقیدہ بنانا ہے جس کی بدولت ہم اقلیم علم و حکمت کو زیرنگیں کر کے سائنس کی بے پناہ قوتوں کا رُخ تخریب اور تباہ کاری سے، تعمیر اور کارسازی کی طرف موڑ دیں۔ اور انسان کی اس بے قید غیر ذمہ دار آزادی کو جو اسے قعرِ ہلاکت کی طرف لے جا رہی ہے، اخلاقی اقدار کا پابند کر کے، ذمہ دار، صحت مند آزادی بنا دیں۔

اس کے لیے دو چیزیں ضروری ہیں :

(۱) بصیرتِ ایمانی کی روشنی میں زندگی کا ایک وسیع نصب العین متعین کرنا جو نہ صرف ہماری اپنی بلکہ ساری انسانیت کی فلاح و نجاح کو مدِ نظر رکھتا ہو۔

(۲) اس نصب العین کو عملی جامہ پہنانے کے لیے مشاہدہ اور ادراک کا ایک حقیقت بیں، معتدل اور متوازن اندازِ نظر اختیار کرنا جسے ہم علمی نظر کہہ سکتے ہیں۔

جہاں تک نصب العین کی وسعت اور ہمہ گیری کا تعلق ہے، وہ اسلامی تعلیم کا ایک بنیادی اصول ہے۔ مسلمانوں کو شروع سے یہ تاکید کی گئی تھی کہ یہ جو پیامِ حق انھیں پہنچا ہے، اسے خوش اسلوبی، نرمی، اور دل آویزی سے اپنے کل بنی نوع تک پہنچائیں۔ مگر بدقسمتی سے بہت سے مسلمان حکمرانوں نے "بلاغ" و "شہادت" کے اس حکم کی تعبیر اقتدار و حکومت سے کی اور تسخیرِ قلوب کے بجائے تسخیرِ ممالک کا مسلک اختیار کیا۔ قوت کی اس جہاں بانی نے، محبت کی جہاں گیری کی راہ میں وہ رُکاوٹیں کھڑی کر دیں جنھیں معدودے چند مردانِ خدا کے سوا کوئی دور نہیں کر سکا۔ اس سے بھی بڑھ کر افسوس ناک نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں کے دل میں شعوری یا غیر شعوری طور پر ایک وہمِ باطل بیٹھ گیا کہ دنیا میں حکومت و اقتدار حاصل کرنا، ان کے لیے مقدم ہے بلکہ اُن کا مقدر ہے جو پورا ہو کر رہے گا۔ جب اقبؔال نے انھیں متنبّہ کیا کہ :

سبق پھر پڑھ صداقت کا شجاعت کا عدالت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دُنیا کی امامت کا

تو انھوں نے پہلے مصرع کو برائے بیت سمجھ کر اس کی طرف کوئی توجہ نہیں کی اور دوسرے مصرع میں "امامت" کے اہم تر مفہوم یعنی روحانی اور اخلاقی ہدایت کو نظر انداز کرکے اُسے صرف سیاسی قوت و اقتدار کے معنی میں لیا۔ چنانچہ آج قریب قریب سارے عالمِ اسلام میں حکمراں طبقوں کے، اور کسی حد تک عوام کے دل و دماغ پر یہ خیال مسلط ہے کہ ان کا سب سے بڑا قومی مقصد یہ ہے کہ بڑی طاقتوں کے سہارے اپنے ہمسایہ ملکوں سے خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم، جنگ کرکے اپنی سلطنت کو توسیع دیں۔ ان طالبانِ دنیا کے نزدیک دین کی اگر کچھ اہمیت ہے تو صرف اتنی کہ وہ کبھی کبھی ان کے سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اقبالؔ ہمیں اسی حقیقت سے آگاہ کر گئے ہیں:

جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

مگر انھوں نے یہ نہیں بتایا کہ دین سیاست کا آلہ کار بن جائے تو پھر کیا رہ جاتا ہے۔

غرض مسلمانانِ عالم کو سب سے پہلے اپنے موجودہ چنگیزی نصب العین کو (جو ان کی موجودہ زبوں حالی میں شیخ چلی کے منصوبوں سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا) ترک کرکے ایک سچا اسلامی نصب العین متعین کرنا ہے جس کے ماتحت وہ نہ صرف اپنے لیے بلکہ پوری انسانی برادری کے لیے مادّی خوش حالی اور ذہنی کشادگی کے ساتھ ساتھ، روحانی آسودگی حاصل کرنے کی جدوجہد کر سکیں۔

اب رہی علمی نظر سو وہ حصولِ مقصد کے لیے اسی طرح ناگزیر ہے جس طرح تعینِ مقصد کے لیے ایمانی بصیرت۔ اس کے بغیر نہ ہم حالاتِ زمانہ کا بے لاگ مشاہدہ کر سکتے ہیں، نہ اپنی قوت کا صحیح اندازہ لگا سکتے ہیں اور نہ اپنی نیت کے کھوٹے کھرے کو پرکھ سکتے ہیں۔ علمی نظر سے محروم ہونے کی وجہ سے ہمیں وہ خطرناک ذہنی مرض لاحق ہو گیا ہے جسے "فریبِ آرزو" کہتے ہیں یعنی ہم واقعات و حوادث کو ان کے حقیقی رنگ میں نہیں بلکہ اس رنگ میں دیکھتے ہیں جس میں ہم انھیں دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم اپنی خوش فہمی میں مگن رہتے ہیں کہ حالات ہمارے موافق ہیں اور ہمیں کامیابی کی منزل کی طرف لے جا رہے ہیں، اور جب وہ دن آتا ہے کہ ہمیں صریح ناکامی کا منہ دیکھنا پڑتا ہے تو ہمیں بڑا زبردست دھچکا

لگتا ہے اور کچھ دن کے لیے ہم پر مایوسی، بے دلی، بے بسی یا جھنجھلاہٹ، بیزاری، وحشت کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے مگر بہت جلد ہم میں سے کچھ بلند آہنگ "قائد" اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں جو ہمارے جذبات کو اُبھار کر، ہمارے تخیل کو چھیڑ کر، نئے سرے سے، ہمارے دل میں کسی سیاسی مقصد کی، جس پر مذہب یا تہذیب کا ملمّع ہوتا ہے، لگن لگا دیتے ہیں اور ہم نہ یہ سوچتے ہیں کہ اس مقصد کی راہ میں کتنی رُکاوٹیں ہیں اور ہمارے اندر ان کو دُور کرنے کی کس قدر قوت ہے اور نہ اس پر غور کرتے ہیں کہ ہمارے "قائدوں" کی اصل نیّت کیا ہے۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ وہ اپنے شخصی، سیاسی حوصلوں کو پورا کرنے، اپنے ذاتی حریفوں کو زک دینے کے لیے، ہمیں اپنا آلۂ کار بنا رہے ہیں؟ ہم پھر ایک بار فریبِ آرزو میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اور پھر ناکامی اور مایوسی کا شکار ہوتے ہیں۔ غرض یہ چکّر اسی طرح چلتا رہتا ہے۔ اگر ہم اس کی مثالیں دینا شروع کریں تو اس مضمون میں جو پہلے ہی طویل ہو چکا ہے، اور زیادہ طوالت کا اندیشہ ہے۔ قارئین کرام خود عالمِ اسلام اور خصوصاً برصغیرِ ہند کے مسلمانوں کی پچھلے سو سوا سو سال کی تاریخ پر نظر ڈالیں گے تو انھیں اس کی کافی مثالیں مل جائیں گی۔

خلاصہ یہ کہ ہماری ناچیز رائے میں ملّتِ اسلامی کا موجودہ بحران جسے شاعرِ ملّت نے "رُوحِ مسلماں کا اضطراب" کہا ہے، ابھی تک کوئی مثبت اصلاحی یا انقلابی جذبہ نہیں بن سکا ہے بلکہ محض ایک منفی ہیجانی کیفیت ہے۔ اس کے اندر بڑی زبردست تعمیری قوت مضمر ہے مگر اس کے بروئے کار آنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پہلے ہم اپنے مذہبی عقیدے کو تازہ اور غیر مذہبی اوہام کے کھوٹ سے پاک کریں، اس کی روشنی میں اپنی روحانی اور اخلاقی منزل کو جو اسلام نے ہمارے لیے مقرر کی ہے، پہچانیں اور پھر مشرق و مغرب کے ذہنی اور علمی سرمایے کو سلیقے سے اپنائیں اور وہ علمی نظر پیدا کریں جو ہمیں منزلِ مقصود تک پہنچنے کی عملی راہ سجھائے۔ اب رہا عہدِ ماضی کا سا سیاسی اقتدار حاصل کرنا تو وہ ہمیں اپنی موجودہ ذہنی اخلاقی اور روحانی پستی کی حالت میں کسی طرح میسّر نہیں ہو سکتا۔ اور بفرضِ محال ہو بھی جائے تو خود ہمارے لیے اور دنیا کے لیے ایک لعنت ثابت ہوگا۔

البتہ اگر ہمیں ذہنی بلندی اور روحانی رفعت کے ساتھ سیاسی سطوت و قوت بھی نصیب ہو تو ہم اسے دیانت اور تدبر کے ساتھ برت سکیں گے اور اپنے آپ کو اور کل عالم انسانیت کو ہلاکت کے خطرے سے جو ہمارے سروں پر منڈلا رہا ہے، محفوظ رکھنے میں موثر حصہ لے سکیں گے۔

یہاں یہ وسوسہ پیدا ہو سکتا ہے کہ ہلاکت کا خطرہ جو آج عالم انسانیت کو درپیش ہے اُسی عقلی فکر اور علمی نظر کا پیدا کیا ہوا ہے جسے اپنانے کی ہم برادرانِ ملت کو صلاح دے رہے ہیں۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ عہدِ حاضر کے علم و حکمت کو حاصل کر کے ہم اس خطرے کو دُور کرنے کے بجائے اس میں اور شدت پیدا کر دیں۔ اس اعتراض کے مفصل اور مدلل جواب کے لیے ایک مستقل مقالہ درکار ہے۔ یہاں ہم صرف اتنا کہنے پر اکتفا کریں گے کہ مغرب نے علمی نظر کا استعمال بجا طور پر کرنے کے علاوہ بیجا طور پر بھی کیا جس سے یہ مضر نتائج جو مہلک بنتے نظر آتے ہیں، برآمد ہوئے۔ اہلِ مغرب نے سائنس اور ٹیکنالوجی پر علمی نظر ڈالی تو انھیں فطرت کی قوتوں کو مادّی ترقی کے لیے برتنے کے غیر محدود امکانات نظر آئے جس سے وہ پورا فائدہ اُٹھا رہے ہیں۔ مگر غضب یہ ہوا کہ اسی علمی نظر سے انھوں نے روحانی بصیرت کا کام لینا اور اُس کی روشنی میں روحانیات اور اخلاقیات کو دیکھنا چاہا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی آنکھوں میں اندھیرا چھا گیا اور انھیں کچھ بھی دکھائی نہ دیا۔ چنانچہ اب وہ اس مشکل میں پڑ گئے ہیں کہ سائنس کے انکشافات اور ٹیکنالوجی کی مصنوعات کو جن میں زبردست تعمیری اور تخریبی قوتیں پنہاں ہیں، کس طرح ضبط و اعتدال کی حدود میں رکھیں اور ان کی مدد سے اپنی دولت و اقتدار کی ہوس پورا کرنے کے بجائے انھیں نوع انسانی کی فلاح و بہبود میں صرف کریں۔ مگر ہم ان کی اندھی تقلید پر مجبور نہیں ہیں بلکہ ان کی مثال سے عبرت حاصل کر کے یہ کر سکتے ہیں کہ علمی نظر کو ایمانی بصیرت کے تابع رکھیں اور دنیا کو یہ دکھا دیں کہ سائنس اور ٹیکنالوجی سے تعمیری کام لے کر دنیا کو جنت کا نمونہ بنایا جا سکتا ہے۔ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ علم کی شمع روشن اگر ہماری بے احتیاطی سے اُلٹ جائے تو گھر بھر کو جلا کر خاک کر سکتی ہے، اس کے یہ معنی تو نہیں کہ ہم آگ لگنے کے ڈر سے گھر میں چراغ ہی نہ جلائیں اور اندھیرے میں بھٹکتے پھریں۔

اقبال نے عقل اور علم کی حدود کو اس قطعے میں اس طرح واضح کیا ہے:

خرد سے راہ رو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے چراغِ رہ گذر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغِ رہ گذر کو کیا خبر ہے

یہ تو بالکل درست ہے۔ مگر سوچنے کی بات یہ ہے کہ شمعِ خرد کے بغیر راہ رو درِ خانہ ہی تک نہیں پہنچ سکے گا تو پھر درونِ خانہ جو کچھ ہے، اُس کا عرفان کیونکر حاصل کر سکے گا۔

اوّلین مغازی اور اُن کے مؤلفین

(۲)

نوشتہ : پروفیسر جوزف ہورووِتس

ترجمہ : نثار احمد فاروقی صاحب

(۲) ابنِ اسحٰق کے شیوخ

۱۔ عبداللہ بن ابی بکر بن حزم تابعین کے بعد آنے والی نسل میں بہت سے علمائے حدیث ہوئے، مگر اُن میں سے تین نام ایسے ہیں جن کا یہاں خاص طور پر ذکر ہونا چاہیئے؛ کیونکہ انھوں نے مغازی کی طرف خصوصی توجہ کی تھی۔ ہماری مُراد عبداللہ بن ابی بکر بن محمدؒ، اور عاصم ابن عُمر بن قتادۃ اور محمدؒ بن مُسلم الزہری سے ہے۔ یہ تینوں مدینہ اسکول کے پیرو اور ابنِ اسحٰق کے اہم شیوخ میں سے ہیں۔

عبداللہ بن ابی بکر ایک مَدنی خاندان میں پیدا ہوئے۔ عہدِ نبوی میں اُن کے اجداد نے اسلام کی بڑی خدمت کی تھی؛ چنانچہ عبداللہ کے جدِ اعلیٰ کو رسول اللہؐ نے یمن کی طرف بھیجا تھا تاکہ وہاں کے باشندوں میں اسلامی تعلیمات کا پرچار کریں[142] اور وہ نجران میں رسول اللہؐ کے

گورنر کی حیثیت سے رہے تھے۔[143] عبداللہ کے دادا محمد بن عَمرو واقعۂ حرّہ (۶۳ھ) میں کام آئے تھے۔[144] جب اُمویوں نے اہلِ مدینہ کو شکست دی تھی۔ مروان بن الحکم جو بعد کو خلیفہ ہوگیا تھا، انھیں میدانِ جنگ میں پڑا ہوا دیکھ کر ٹھہر گیا تھا اور کہتا تھا: "خُدا تم پر رحمت کرے۔ میں نے کتنے ستونوں کے پاس تمھیں نماز میں طویل قیام کرتے ہوئے دیکھا ہے۔" پھر عبداللہ کے باپ ابوبکر ۹۶ھ سے مدینہ کے قاضی رہے۔ اِسی سال عُمر بن عبدالعزیز مدینہ کے گورنر مقرر ہوئے تھے۔[145] یہ فقہِ اسلامی کے ماہر سمجھے جاتے تھے۔[146] اور اس علم میں اَبان بن عثمان کے شاگرد تھے۔[147] خلیفہ سلیمان نے ۹۶ھ میں عہدۂ قضا کے ساتھ انھیں[148] مدینہ کا گورنر بھی مقرر کردیا تھا۔ اُن سے پہلے اُمویوں کی حکومت میں کسی مدنی کو یہ عہدہ[149] نہیں ملا تھا مگر ان کے پاس یہ منصب عمرِ ثانی کے آخر عہد تک رہا۔[150] اُنھیں یزید ثانی نے گورنری[151] سے معزول کیا مگر وہ نئے گورنر کے زمانے میں بھی قضا کے منصب پر طویل عرصے تک برقرار رہے،[152] جس سے اُن کے تعلّقات خوشگوار نہیں تھے اور جس نے ایک بار اُنھیں پٹوایا بھی تھا۔[153] ابوبکر کو دوبارہ ۱۱۸ھ میں چند سال کے لیے مدینے کی گورنری ملی تھی۔[154] اُنھوں نے ۱۲۰ھ میں یا اس سے چند سال قبل انتقال[155] کیا۔ ابوبکر نے جب علمِ حدیث میں اپنے بیٹے کی دلچسپی کا حال دیکھا تو انھیں نصیحت کی کہ ہر حدیث کے مواد کا پورے سیاق وسباق کے ساتھ مطالعہ کیا کریں۔ انھیں عمرِ ثانی کی طرف سے یہ حکم ملا تھا کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی جو حدیث یا کوئی قدیم روایت یا عَمرۃ بنت عبدالرحمٰن کی حدیث ہاتھ آئے اُسے قلمبند کرلو، اس لیے کہ مجھے علم کے ضائع ہوجانے اور عالموں کے گذر جانے کا خوف پیدا ہوگیا ہے۔" عَمرۃ جن کا ابھی ذکر آیا ہے حضرۃ عائشہ زوجِ النبیؐ[156] سے قریبی تعلقات کی وجہ سے اُن احادیث واخبار کا اچھا علم رکھتی تھیں جو انھیں عائشہ سے ملی تھیں۔ ابوبکر کو اُن کا بھتیجا ہونے[157] کے ناتے اُن سے اخذ کرنے کے اچھے مواقع ملے تھے۔ بایں ہمہ، عمرِ ثانی کے حکم سے مرتّب کی ہوئی یہ کتابیں اگلی ہی نسل تک ناپید ہوچکی تھیں۔[158] ابوبکر کے بیٹوں میں سے محمد بن ابی بکر (متوفی ۱۳۲ھ) بھی اپنے باپ کی طرح مدینے کے قاضی ہوگئے تھے۔[159]

البتہ اُن کے دوسرے بیٹے عبداللہ بن ابی بکر۔ جن کی وجہ سے ہم نے اُن کے

اِتنے رشتہ داروں کا حال لکھا ہے ۔ حکومت کی ملازمت سے کنارہ کش رہے۔ الزہری کا بیان ہے (اور اِن کے بارے میں اُس کی رائے یہ ہے کہ مدینہ میں اِن کا ثانی نہیں تھا) کہ ان کے باپ جب تک زندہ رہے[160] تو اُن کی دنیوی حیثیت اور شہرت کے سامنے اِن کی شہرت دبی رہی۔ عبداللہ اپنے باپ کی وفات کے بعد تقریباً دس یا پندرہ سال زندہ رہے اور ۱۳۰ھ یا ۱۳۵ھ میں[161] انھوں نے انتقال کیا۔

عدالتی نظام اور اہلِ مدینہ کے مروّجہ قانون میں جو تعارض پیدا ہوتا تھا اُس کا اظہار ایک مکالمے میں ہوتا ہے جو عبداللہ اور اُن کے بھائی قاضی محمد کے درمیان ہوا[162]۔ "جب انھوں نے ایک مقدمے میں حدیث کے خلاف فیصلہ دیا تو گھر واپس آنے پر، اُن کے بھائی نے، جو ایک دیندار انسان تھے، اُن سے پوچھا کہ" بھائی جان میں نے سنا ہے آج آپ نے ایک ایسے ایسے مقدمے میں یہ فیصلہ دیا ہے"۔ محمد نے کہا: "جی ہاں"۔ اس پر عبداللہ نے کہا: "تو پھر حدیث کہاں گئی؟ حالانکہ معاملات کا تصفیہ حدیث کے مطابق ہونا چاہیے"۔ قاضی محمد نے کہا: "مگر میں سماجی قانون کو کیسے نظر انداز کر دیتا"۔ اُن کا مطلب یہ تھا کہ اہلِ مدینہ کا رواجی ضابطہ جس پر وہ صدیوں سے عامل ہیں، اُن کی نظر میں حدیث سے زیادہ قابلِ عمل تھا۔

ابنِ اسحٰق، واقدی، ابن سعد، اور الطبری کے مختلف اقتباسات سے ہم راویانِ حدیث میں عبداللہ کی سرگرمیوں کا ایک اندازہ لگا سکتے ہیں، خصوصاً جو کچھ انھوں نے مغازی کے میدان میں کیا ہے اور 'الفہرست' سے ہمیں معلوم ہوتا ہے[163] کہ اِنھی عبداللہ کے بھتیجے عبدالملک بن محمد القاضی نے جو خود بھی قاضی تھے اور ۱۷۶ھ میں فوت ہوئے ایک "کتاب المغازی" لکھی تھی۔ یہ کتاب جو بظاہر ناپید ہو چکی ہے، اُن روایات سے تیار ہوئی ہوگی جو انھوں نے اپنے چچا سے سنی تھیں[164]۔ چنانچہ اِنھی عبدالملک کے ایک بھائی عبدالرحمٰن سے بہت سی روایات 'الواقدی' نے نقل کی ہیں جو انھوں نے اپنے چچا سے اخذ کی تھیں۔ عبداللہ کے اقوال لفظ 'مغازی' کے محدود معنوں ہی پر مشتمل نہیں ہیں بلکہ انھوں نے رسول اللہ کے ابتدائی عہد اور ایامِ شباب کے بارے میں بھی روایات جمع کی تھیں، مگر عام طور پر ان کا نام

اخبارِ غزوات کے سلسلے میں ہی سامنے آتا ہے۔ انھوں نے "وفود" (قبائل عرب کے وفود جو رسول اللہ کی خدمت میں آئے) کے متعلق خاص طور سے مواد فراہم کیا ہے اور رسول اللہ کی وفات کے بعد قبائل عرب کے ارتداد (ردّہ) کے اخبار کی روایت کی ہے۔ اس کے بعد آنے والے زمانے کے حوادث مثلاً: عثمانِ غنی کے آخری ایام کی خبریں بیان کی ہیں[165]۔ عبداللہ کا خاندانی مکان اُس گھر سے ملا ہوا ہی تھا جس میں حضرت عثمان شہید ہوئے تھے[166] اور اُن کے پر دادا کو اُن حالات کا علم تھا جن کا انجام حضرت عثمان کی شہادت کی شکل[167] میں رُونما ہوا تھا۔ عبداللہ نے اپنی بیشتر روایتوں میں راویوں کا نام نہیں بتایا، مگر بعض حالتوں میں وہ نام بھی لیتے ہیں۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسناد کو لازمی نہیں سمجھتے۔ اُن کے اخبارات کا ایک قابلِ لحاظ حصّہ اُن کی بڑی خالہ عَمرۃ کی سند پر منتہی ہوتا ہے، جو انھوں نے زبانی حاصل کیا تھا۔ کہیں انھوں نے اپنی بیوی فاطمہ کے واسطے سے بھی یہ روایات لی ہیں جنھوں نے عَمرۃ سے براہِ راست اخذ کی تھیں[168]۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہ دکھانے کے لیے کہ اس عہد میں عورت مرد بے تکلّف ایک دوسرے سے بات چیت کرتے تھے، ہم ایک روایت کو بطورِ مثال پیش کریں، جو عبداللہ کے شاگرد ابن اسحٰق کو عَمرۃ سے پہنچی تھی۔ ابنِ اسحٰق کہتے[169] ہیں کہ جب میں عبداللہ سے ملا تو انھوں نے اپنی بیوی سے کہا: "تم نے جو کچھ عَمرۃ بنتِ عبدالرحمٰن سے سُنا ہے وہ محمّد کو بتا دو۔" تب اُن کی بیوی نے عَمرۃ کے اقوال سُنائے۔ مزید برآں بعض اوقات عبداللہ نے ایسے سوالوں کا جواب دینے سے قصداً احتراز بھی کیا ہے جن کو وہ چاہتے تو حل کر سکتے تھے؛ مثلاً انھوں نے مدینے کے اُن دو شخصوں کے نام بتانے سے انکار کر دیا جنھوں نے رسول اللہ کے حکم کی خلاف ورزی اُس وقت کی تھی جب آپ کی فوجیں 'الحِجر' کے پاس خیمہ زن تھیں۔ اُن دونوں اشخاص کو اِس خلاف ورزی کی سزا بھی دی گئی تھی؛ اگرچہ آخر میں اُن کی جاں بخشی ہو گئی تھی۔ ابنِ اسحٰق کہتے ہیں: "عبداللہ بنِ ابی بکر نے کہا کہ اُن دونوں کے نام مجھے عبّاس بن سَہل نے بتا دیے تھے مگر یہ وعدہ لیا تھا کہ میں اِسے راز میں رکھوں گا، چنانچہ عبداللہ نے مجھے وہ نام بتانے سے انکار کر دیا[170]۔"

عبداللہ نے صرف اُن اخبار کو جمع کر لینے پر اکتفا نہیں کیا جو اُنھیں ملتے رہے بلکہ اِستنے

ابتدائی دور میں انھوں نے ان اخبار کو تاریخی ترتیب کے ساتھ مدوّن کرنے کی کوشش بھی کی تھی۔[161] چنانچہ انھوں نے غزواتِ نبوی کی فہرست، تاریخی ترتیب کے ساتھ تیار کی تھی جو ابنِ اسحٰق نے اپنی کتاب میں درج کی ہے۔[162] راویوں کے بیانات کے علاوہ انھوں نے لکھی ہوئی کتابوں اور دستاویزوں کی طرف بھی توجہ کی مثلاً وہ خط جو رسول اللہؐ نے ملوکِ حمیر کو بھیجا تھا،[163] یا وہ دستاویز جو آنحضرتؐ نے اُن کے پردادا عمرو بن حزم کو ساتھ رکھنے کے لیے اُس وقت دی تھی جب انھیں اہلِ نجران کو اسلامی تعلیمات سکھانے کے لیے روانہ کیا تھا۔[164] اپنے دوسرے پیشرو راویوں کی طرح — جن کا ہم شروع میں تذکرہ کر چکے ہیں — عبداللہ بھی وقائع بیان کرتے ہوئے، ان میں حصہ لینے والوں کی زبان سے بکثرت اشعار پڑھواتے ہیں۔[165] اس کی مثالیں مغازی میں، یا رسول اللہؐ کی وفات کے بعد پیدا ہونے والے حوادث کے بیان میں خوب ملیں گی۔[166] عبداللہ کا گھرانا شاعری کا رسیا تھا۔ 'کتاب الأغانی' میں ایک قصہ ملتا ہے کہ ابوبکر بن محمد کے ایک بیٹے نے (اور یہ طے نہ ہو سکا کہ یہ خود عبداللہ تھے یا اُن کے بھائیوں میں سے کوئی تھا) ایک بار فرزدق کو چیلنج کیا کہ وہ حسّان بن ثابت کے ایک قصیدے کا جو اُن کا پسندیدہ تھا، جواب لکھ کر دکھائے۔[167]

یربوعی نے کہا کہ ابراہیم بن محمد بن سعد بن ابی وقّاص الزّہری نے بیان کیا کہ آبان بن عثمان کی گورنری کے زمانے میں (۷۵ - ۸۲ھ) الفرزدق آیا۔ الفرزدق کُثیّر اور میں مدینہ کی مسجد میں بیٹھے شعر خوانی کر رہے تھے کہ چھریرے بدن کا ایک نوجوان ہلکے پیلے رنگ کے کپڑے پہنے نمودار ہوا۔ وہ ہماری طرف بڑھا اور بغیر سلام کیے بولا: "تم میں فرزدق کون ہے؟" میں نے اس ڈر سے کہ یہ بھی (ابراہیم کی طرح) قریشی نہ ہو، اُس سے کہا: "کیا عرب کے ایک شاعر اور سردار سے اس طرح خطاب کرتے ہیں؟" وہ بولا کہ "اگر یہ سچ ہوتا تو میں کبھی اس طرح بات نہ کرتا۔" اس پر الفرزدق نے اُس سے کہا: "صاحبزادے تم ہو کون؟" وہ بولا: "میں بنو انصار میں سے ایک ہوں، پھر بنو نجّار کا فرد ہوں، پھر ابوبکر بن حزم کا بیٹا ہوں، مجھے بتایا گیا ہے کہ تم اپنے تئیں عرب کا شاعرِ اعظم سمجھتے ہو اور یہی رائے تمھارے بارے میں بنو مُضر بھی رکھتے ہیں؛ (انصار خود کو جنوبی عرب کی نسل سے سمجھتے تھے اور بنو مضر شمالی عرب

کے تھے'، اسی قبیلے سے الفرزدق کا تعلق تھا) دیکھو ہمارے شاعر حسّان بن ثابت نے (یہ مدینہ کے تھے اور رسول اللہ کے صحابی شاعر تھے) ایک قصیدہ لکھا ہے، جو میں تمھیں سُناتا ہوں اور ایک برس کی مہلت دیتا ہوں، اگر اس مدّت میں تم نے اس قصیدے کا جواب لکھ لیا، تب تو تم عرب کے شاعرِ اعظم مان لیے جاؤ گے ورنہ محض جھوٹے اور مکّار ہو۔" پھر اُس نے حسّان کے یہ شعر پڑھے:

لَنَا الجَفَنَاتُ الغُرُّ یَلْمَعْنَ بِالضُّحیٰ
وَأَسْیَافُنَا یَقْطُرْنَ مِنْ نَجْدَۃٍ دَماً
مَتَی مَا تَزُرْنَا مِنْ مَعَدٍّ بِعُصْبَۃٍ
وَغَسَّانَ، نَمْنَعْ حَوْضَنَا أَنْ یُھَدَّمَا
أَبَیٰ فِعْلُنَا الْمَعْرُوفَ أَنْ نَنْطِقَ الخَنَا
وَقَائِلُنَا بِالعُرْفِ أَلَّا تَکَلَّمَا
وَلَدْنَا بَنِی الْعَنْقَاءَ وَابْنَیْ مُحَرِّقٍ
فَاکْرِمْ بِنَا خَالاً وَأَکْرِمْ بِنَا ابْنَمَا

(۱- ہمارے شاندار گھوڑے دن کی روشنی میں چمکتے ہیں اور ہماری تلواریں میدانِ کارزار میں لہو ٹپکاتی ہیں۔

۲- جب مَعَدّ اور غسّان والے اپنی جماعت لے کر ہمارے مقابلے پر آتے ہیں تو ہم اُنھیں اپنی حوضوں کو ڈھانے نہیں دیتے۔

۳- ہمارا اچھے کام کرنے کا جذبہ، ہمیں لغو باتیں بکنے سے روکتا ہے اور ہمارا اچھی باتیں کہنا ہمیں یاوہ گوئی نہیں کرنے دیتا۔

۴- ہم نے بنو العنقاء کو اور مُحَرّق کے دو بیٹوں کو جنم دیا ہے۔ ہم ننھیال کی طرف سے بھی شریف ہیں اور اپنے بیٹوں کے اعتبار سے بھی۔)

یہ قصیدہ اُس نے آخر تک پڑھا اور کہنے لگا: "میں اس کے لیے تمھیں ایک سال کی مہلت دیتا ہوں۔" یہ کہہ کر چلا گیا تو فرزدق غصّے میں بپھرا ہوا اُٹھا، اُس کی چادر کا پلّو زمین

میں گھسٹ رہا تھا مگر اس وقت فرزدق کو کچھ ہوش نہیں تھا۔ وہ مسجد سے نکل گیا تو کُثیّر میرے قریب آیا اور کہنے لگا: "کیسا فصیح و بلیغ کلام تھا، اِس انصاری کا، اور کتنی روشن دلیلیں تھیں، کیا پیارا قصیدہ تھا۔" اُس روز ہم دن بھر فرزدق اور انصاری کی گفتگو کرتے رہے۔

اگلی صبح کو میں اپنے گھر سے نکل کر پھر اُسی ٹھکانے پر پہنچا اور کُثیّر بھی آکر بیٹھ گیا اور وہی فرزدق کی بات چھڑ گئی۔ ہم نے کہا: "یہ تو معلوم ہو کہ اُس بھلے آدمی نے کیا کیا؟" اتنے میں فرزدق کئی رنگوں کا دھاری دار یمنی لباس پہنے نمودار ہوا، اور اُس کے بال دو لٹوں میں بٹے ہوئے تھے۔ وہ اُسی جگہ آکر بیٹھ گیا جہاں کل بیٹھا تھا اور بولا: "انصاری نے کیا کیا ہے؟" ہم نے فرزدق کی دلجوئی کے لیے انصاری کی مذمت شروع کر دی تو فرزدق کہنے لگا: "خدا اُسے غارت کرے، نہ مَیں کبھی ایسے کسی شخص سے ملا ہوں، نہ مَیں نے ایسے اشعار سُنے ہیں۔" پھر فرزدق کہنے لگا کہ جب میں کل تم سے جُدا ہو کر اپنی قیام گاہ پر پہنچا تو میں نے شاعری کے ہر فن میں زور لگا کر دیکھ لیا مگر یہ محسوس ہوتا تھا کہ میں گونگا ہوں اور گویا میں نے کبھی شعر کہا ہی نہ تھا۔ جب فجر کی اذان ہوگئی تو میں نے اپنی اونٹنی کا کجاوہ کسا اور اُس کی مہار سنبھال کر اُسے مدینے کے قریب 'ذُباب' کی پہاڑیوں تک لے گیا اور وہاں اونچی آواز سے پُکار پُکار کر کہا: (اُس موکّل یا جن سے جو فرزدق کی شاعری میں مدد کرتا تھا) "اے ابو لُبَینہ اپنے بھائی کی مدد کرو۔" تب میرا سینہ اس طرح جوش کھانے لگا جیسے ہانڈی میں اُبال آتا ہے۔ میں نے اونٹنی کو وہیں باندھ دیا اور اُس کے بازوؤں سے تکیہ لگا کر بیٹھ گیا اور جب تک ۱۱۳ شعر نہ ہوگئے وہیں بیٹھا رہا۔" جب فرزدق ہمیں یہ اشعار سُنا رہا تھا، وہی انصاری جوان اچانک آگیا۔ اُس نے ہمارے قریب آکر سلام کیا اور کہنے لگا کہ "میں نے جو مُہلت تمھیں دی تھی اُسے گھٹانے نہیں آیا ہوں، بلکہ مَیں نے یہ طے کیا ہے کہ تم جب بھی ملو گے تم سے دریافت کروں گا کہ تم نے کیا لکھا۔" فرزدق نے کہا: "بیٹھ جاؤ" اور پھر اشعار سُنانے شروع کیے:

عَزَفْتَ بِاَعْشَاشٍ وَّمَا کِدْتَ تَعْزِفُ
وَاَنْکَرْتَ مِنْ حَدْرَاءَ مَا کُنْتَ تَعْرِفُ

(اب تو اعشاش (جگہ کا نام) سے کترا کر جا رہا ہے حالانکہ تیرا اُس سے کترانا مشکل ہے اور تو نے حَذرا کی (نام محبوبہ) اُن باتوں کو پہچاننے سے انکار کردیا ہے جنھیں تو خوب جانتا تھا) جب فرزدق یہ قصیدہ پڑھ چکا تو وہ نوجوان منھ لٹکائے ہوئے اُٹھا اور ہمارے درمیان سے کھسک گیا، اِدھر وہ گیا اور اُدھر اُس کے باپ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کچھ اور انصاری شیوخ کے ساتھ وہاں آپہنچے، اُن سب نے ہمیں سلام کیا اور کہنے لگے: "اے ابو فراس (یہ فرزدق کی کنیت ہے) تمھیں ہمارا حال اور رسول اللہ کی نظر میں ہماری قدر و منزلت کا حال معلوم ہے اور انھوں نے ہمارے بارے میں جو حکم دیا تھا وہ بھی تم جانتے ہو۔ ہمیں پتا چلا ہے کہ ہمارے ایک بیوقوف شخص نے تم سے معارضہ کیا ہے، ہم تمھیں خدا اور رسول کا واسطہ دے کر اور رسول اللہ نے ہمارے بارے میں جس سلوک کی ہدایت فرمائی ہے اُسے یاد دلا کر تم سے یہ التجا کرتے ہیں کہ ہمیں ہجو لکھ کر رسوا نہ کرنا۔"

زُبَیری نے کہا کہ ابراہیم بن محمد بن سعد نے کہا کہ مَیں اور کثیّر بھی سفارش کرتے رہے جب ہم نے زیادہ اصرار کیا تو فرزدق کہنے لگا: "جاؤ اِس قریشی (یعنی ابراہیم بن محمد بن سعد) کی وجہ سے تمھیں بخشے دیتا ہوں۔"

یہ واقعہ عبداللہ یا اُن کے کسی بھائی کے زمانۂ شباب کا معلوم ہوتا ہے، اِس سے ایک بار پھر یہ بات روشن ہوجاتی ہے کہ اہلِ فقہ و حدیث شاعری اور اُس کی تنقید کی طرف بھی کتنا قوی میلان رکھتے تھے۔

۲۔ عاصم بن عمر عاصم بن عمر بن قتادہ ایک مدنی گھرانے میں پیدا ہوئے جو اسلام لانے میں سبقت کرنے والوں میں سے تھا۔ اُن کے دادا قَتادہ بنو ظفر میں سے تھے۔ یہ انصاری قبیلہ تھا جس نے غزوۂ بدر میں رسول اللہ کے ساتھ مل کر جہاد کیا تھا۔[۱] قتادہ حنین میں اپنے قبیلے کا جھنڈا اُٹھائے ہوئے تھے۔[۲] البتہ عاصم کے والد عمر کے بارے میں ہمارے مآخذ کچھ زیادہ نہیں بتاتے۔[۳] بس اتنا معلوم ہے کہ انھوں نے اپنے باپ سے حدیث کی سماعت کی اور پھر یہ علم اپنے بیٹے کو منتقل کیا۔ عبداللہ بن ابی بکر کے باپ کی مثال کے برعکس انھوں نے مدینے کی شہری زندگی میں کوئی اہم کردار ادا نہیں کیا

نہ کسی سرکاری خدمت سے متعلق رہے۔ اُن کے بیٹے عاصم، اقتصادی مشکلات سے آزاد نہیں تھے اِسی سبب سے انھوں نے مجبور ہوکر دارالخلافہ کا رُخ کیا، جیسا کہ اُن کے زمانے میں اکثر اہلِ علم، اضطراری حالت میں کرتے تھے اور دربارِ خلافت سے مالی مدد پاتے تھے۔ چنانچہ اس میں انھیں کامیابی ہوئی اور اُس وقت کے خلیفہ عمر بن عبدالعزیز نے (جو اُموی خلفاء میں اِس لحاظ سے ایک ممتاز شخصیت تھے کہ انھیں مدینے کے صالحین کو دیکھنے ہی سے خوشی حاصل ہوتی تھی) اُن کی مالی امداد کی۔ ابنِ سعد ہمیں یہ اطلاع دیتا[181] ہے کہ عاصم، عمر بن عبدالعزیز سے ملے تو انھوں نے اُن کا قرضہ ادا کر دیا اور اُن کو حکم دیا کہ دمشق کی مسجد میں بیٹھ کر لوگوں کو رسول اللہ کے مغازی کی تعلیم دیا کریں، چنانچہ یہ ایسا ہی کرتے تھے، پھر مدینے واپس آگئے تھے۔" خلیفہ عمر بن عبدالعزیز، جنھوں نے جمع و تدوینِ حدیث کا خصوصی اہتمام کیا تھا، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں، اِسے بھی ضروری سمجھتے تھے کہ دمشق کے عام آدمیوں کو کوئی عالم اور فقیہ مغازی کی تعلیم دیتا رہے۔ یہاں یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیئے کہ عاصم سیرۃ اور مغازی کے مشہور عالم[182] تھے اور وہ ثقہ راویوں میں شمار ہوتے ہیں[183]۔ ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ انھوں نے اُمویوں کو خوش کرنے کے لیے رسول اللہ کی تاریخ میں کتر بیونت کی ہوگی، جس طرح ہم یہ نہیں مانتے کہ ایسا عمل عمر بن عبدالعزیز پسند کر سکتے تھے یا انھیں اِس کی ترغیب دے سکتے تھے۔ عمر بن عبدالعزیز کا زمانۂ خلافت ۹۹ھ سے ۱۰۱ھ تک رہا اور عاصم زیادہ سے زیادہ ۱۰۱ھ تک مدینہ واپس آچکے تھے، جہاں وہ تقریباً بیس سال تک تشنگانِ علم کو سیراب کرتے رہے اور ۱۱۹ھ یا اس کے کچھ ہی بعد اُنھوں نے انتقال فرمایا[184]۔

عاصم، ابنِ اسحٰق اور الواقدی کے اہم رُواۃ میں سے ایک ہیں جنھوں نے اُن سے خاص طور پر مغازی کی روایات اخذ کی ہیں، مگر عاصم نے رسول اللہ کے زمانۂ شباب اور آپ کی مکی زندگی کی تفصیلات جمع کرنے پر بھی توجہ کی ہے، جیسا کہ ابنِ سعد کے اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے۔ عاصم اکثر اپنی اسناد بھی بیان کرتے ہیں، مگر کبھی انھیں نظر انداز بھی کر جاتے ہیں۔ اس اعتبار سے اسناد کے معاملے میں اُن کا رویّہ بھی وہی ہے جو عبداللہ

بن ابی بکر کا ہے۔ وہ جن وقائع کی روایت کرتے ہیں اُن کے بنیادی کرداروں کی زبان سے اکثر اشعار بھی پڑھواتے ہیں[185]۔ ابنِ اسحٰق کے ایک فقرے سے ظاہر ہوتا ہے[186] کہ وہ صرف اخبار ہی جمع نہیں کرتے تھے بلکہ کبھی کبھی اپنی رائے کا اظہار کرکے اس حادثے کے محرکات کی طرف بھی اشارہ کر دیتے تھے۔ ابنِ اسحٰق کہتا ہے: "عاصم بن عمر نے کہا واللہ العباس بن قتادہ نے رسول اللہؐ کو یہ مشورہ (کہ وہ انصار سے باقاعدہ حلف کر لیں ۔ حالانکہ انصار اس کے بغیر بھی ہر طرح کی قربانی دینے کے لیے آمادہ تھے) اس لیے دیا تھا کہ معاہدہ سے انھیں قابو میں کر لیا جائے۔" اور عبداللہ بن ابی بکر نے بھی اس رائے کو اور اس کے معارض عاصم کی رائے کو قابلِ توجہ انداز میں پیش کیا ہے۔

۳- ابنِ شہاب الزہریؒ

عبداللہ اور عاصم دونوں انصاری تھے، مگر محمد بن مسلم بن عُبید اللہ بن عبداللہ بن شہاب، مکّی قبیلے سے تعلق رکھتے تھے، جس کا نام بَنُو زُہرہ ہے؛ اِسی سے ان کا لقب الزُّہری ہوا ہے۔ یہ ۵۰ھ یا ۵۱ھ میں پیدا ہوئے، بعض روایات میں سالِ ولادت ۵۶ھ یا ۵۷ھ یا ۵۸ھ بھی ملتا ہے[187]۔ اُن کے پَردادا عبداللہ بن شہاب معرکۂ بدر میں اہلِ مکّہ کے ساتھ رسول اللہؐ سے لڑے تھے[188]، اور جنگِ اُحد میں اُنھوں نے تین مکّیوں کے ساتھ مل کر رسول اللہؐ کو قتل کرنے کی سازش بھی کی تھی[189]۔ اور عملاً انھیں زخمی کرنے میں کامیاب بھی ہو گئے[190] تھے۔ یہ بات اُن کے پَرپوتے کے لیے قدرتی طور پر تکلیف دہ رہی ہوگی، اسی لیے وہ جہاں اِس سازش کا تذکرہ کرتا ہے وہاں اپنے پَردادا کے بارے میں کچھ نہیں بتاتا کہ انھوں نے اِس میں کیا حصّہ لیا تھا[191]۔ الزہریؒ کے باپ عبداللہ بن الزبیر کے ساتھ تھے جب انھوں نے عَلمِ بغاوت بلند کیا تھا[192]، مگر خود الزہری اپنے لڑکپن کے زمانے میں ہی ۶۴ھ میں مروان سے مِلے تھے[193]، جیسا کہ خود انھوں نے ہمیں بتایا ہے، پھر وہ عبدالملک بن مروان کے دربار میں گئے اور آخرکار دمشق میں سکونت اختیار کر لی تھی، مگر وہ اکثر اپنے شہر مدینہ جاتے رہتے تھے۔ دمشق کو اُن کی ہجرت سے پہلے ان کے ساتھ ایک حادثہ پیش آ گیا تھا جس کا ذکر ابنِ سعد نے کیا ہے[194]: "الزہری سے غیر ارادی طور پر ایک قتل ہو گیا تھا، چنانچہ یہ اپنے گھر سے نکلے اور آبادی سے باہر خیمہ لگا کر بیٹھ گئے اور کہتے

تھے کہ کسی گھر کی چھت مجھے پناہ نہیں دے سکتی۔ ایک دن علی بن الحسین اُن کے پاس سے گزرے اور فرمایا کہ "ابن شہاب تمھاری مایوسی تو تمھارے گناہ سے بھی زیادہ شدید ہے۔ تم اللہ سے ڈرو اور استغفار کرو، اور مقتول کے وارثوں کے پاس خون بہا ادا کرنے کا پیغام بھیجو اور اپنے گھر کو واپس چلے جاؤ۔" الزّہری کہا کرتے تھے کہ لوگوں میں سب سے بڑا احسان میرے اوپر علی بن الحسین کا ہے۔

اگر شیعی مورخ الیعقوبی[195] کا بیان درست ہے تو الزہری نے اپنی جوانی کے زمانے میں عبداللہ بن الزبیر سے لڑائی میں خلیفہ عبدالملک کو اپنی خدمات پیش کی تھیں۔ اور جب عبدالملک نے حج بیت اللہ کی طرح بیت المقدس کا حج کرنے کا قصد کیا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ مکہ میں خلیفہ کے مخالفوں کی طاقت عروج پر تھی۔ تو جن لوگوں نے مکہ کی زیارت پر پابندی لگ جانے کا شکوہ کیا اُن سے خلیفہ نے کہا تھا: "یہ ابن شہاب الزّہری موجود ہیں، اِن سے پوچھو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لاتُشَدُّ الرِّحَالُ إلاّ إلى ثَلاثَة مَساجِدَ : المَسْجِدُ الحَرامُ (بمكة) ومَسْجِدِی (بالمدينة) ومَسْجِدُ بيتِ المَقدس (بأورشليم)۔" یعنی تین مسجدوں کی زیارت کے لیے سفر کیا جا سکتا ہے، ایک مسجد الحرام، دوسری مسجدِ نبوی، اور تیسری مسجد بیت المقدس۔"

فی الواقع صحاحِ ستہ میں، معمولی لفظی تغیر کے ساتھ، اس مفہوم کی حدیث موجود ہے اور مُسند احمد بن حنبل میں بھی پائی جاتی ہے، عموماً اِس کی سند یوں ہے: "الزُّهری عَنْ سَعیدِ بنِ المُسیّبْ عَن أبی هُرَیرةَ۔" لیکن بعض جگہ الزّہری کا نام نمارد ہے۔ یہ بات کہ عبدالملک نے اِس حدیث کو ثقہ بنانے کے لیے الزّہری کو استعمال کیا ہو، اُسی وقت درست ہو سکتی تھی جب اِس واقعہ کے ساتھ الزّہری کے رُواۃ کا تذکرہ بھی کیا جاتا۔ اگر خلیفہ نے مذکورہ بالا الفاظ واقعی کہے تھے تو یہ ۶۵ھ سے ۷۲ھ کے درمیان کا قصہ ہوگا جب عبداللہ بن الزبیر نے بغاوت کر رکھی تھی؛ اور زیادہ قرینِ قیاس یہ ہے کہ ۷۲ھ کی بات ہو، یہی وہ سال ہے جب عبدالملک نے "قُبّةُ الصَّخرة" تعمیر کیا تھا، جیسا کہ آج تک اُس مسجد میں لگا ہوا کتبہ ظاہر کر رہا ہے۔ مگر ۷۲ھ میں الزّہری صرف ۲۳ سال کے تھے اور اتنی کم عمر میں بحیثیت محدث کے انھیں ایسا امتیاز مل جانا خلافِ قیاس ہے کہ کسی حدیث کی صحت کے ثبوت میں تنہا ان کا نام لینا ہی کافی

سمجھا جاتا ہو۔ اگر ہم یعقوبی کے بیان کو صحیح سمجھیں تو یہ ماننا چاہیے کہ الزُّہری مدینے سے چل کر خلیفہ کے دربار میں پہنچے ہوں اور انھوں نے یہ حدیث جو رواۃ مدینہ سے سُنی تھی، خلیفہ کو پہنچائی ہو تاکہ وہ اس سے اپنے سیاسی مقاصد حاصل کر سکے۔ بعض لوگوں کا یہ خیال درست نہیں ہے کہ الزہری نے خود ہی یہ حدیث گھڑ لی ہوگی۔ اُس دَور میں اہلِ دمشق کے لیے یہ دشوار نہیں تھا کہ وہ حدیث کے مانے ہوئے علماء سے کسی روایت کی تصدیق حاصل کر لیں اور اگر کسی کو اِس حدیث پر شبہ ہوتا تو یہ ممکن ہی نہ تھا کہ وہ چھان بین نہ کرتا۔ اِس حدیث کی صحت کے بارے میں خواہ کسی کا کچھ بھی خیال ہو، لیکن یہ باور نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ الزُّہری نے یہ حدیث سعید بن المسیّب کی زبان سے سُنی ہوگی جن کے بارے میں اکثر یہ کہا گیا ہے[196] (یہ خوابوں کی تعبیر دینے میں مشہور تھے) کہ انھوں نے ایک خواب کی تعبیر بیان کی تھی جو اِس مقصد سے اُن تک پہنچایا گیا تھا اور اس تعبیر میں عبدالملک کے حریف (عبداللہ بن الزبیر) کی بدبختی اور عبدالملک کی خوش بختی ظاہر ہوتی تھی۔

عمر بن حبیب بن قُلیع بیان کرتے ہیں[197] "ایک دن میں سعید بن المسیّب کے پاس بیٹھا ہوا تھا، اُس زمانے میں میری معاشی حالت بہت خراب تھی اور قرض میں بال بال بندھا ہوا تھا، میری سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ کہاں جاؤں، کیا کروں، اِس لیے سعید بن المسیّب کے پاس جا بیٹھتا تھا۔ ایک شخص اُن کے پاس آیا اور کہنے لگا: ابو محمد (یہ سعید کی کنیت تھی)، میں نے ایک خواب دیکھا ہے۔ اُنھوں نے پوچھا: کیا دیکھا۔ اُس نے کہا کہ میں نے دیکھا کہ عبدالملک بن مُروان کو میں نے پکڑ کر زمین پر گرا دیا ہے، پھر اُسے اوندھا کر کے اُس کی کمر میں چار میخیں ٹھونک دی ہیں۔ سعید نے کہا کہ یہ خواب تمھارا دیکھا ہوا نہیں ہو سکتا۔ اُس نے کہا: نہیں میں نے ہی دیکھا ہے۔ سعید نے کہا: ہرگز نہیں، تم خود ہی سچ سچ بتا دو، نہیں تو میں نام ظاہر کیے دیتا ہوں۔ تب اُس نے کہا کہ الزبیر نے دیکھا ہے اور اُنھی نے مجھے تمھارے پاس بھیجا ہے۔ سعید نے کہا کہ اگر اُن کا خواب سچا ہے تو عبدالملک انھیں قتل کر دے گا اور عبدالملک کے صُلب سے چار بیٹے پیدا ہوں گے جو خلیفہ بنیں گے۔" عمر بن حبیب نے کہا کہ اب میں شام میں خلیفہ عبدالملک سے جا کر ملا اور اُنھیں سعید بن المسیّب کی بیان کردہ تعبیر سُنائی، جس سے وہ

خوش ہوئے، مجھ سے سعید کی خیر و عافیت اور حال چال پوچھتے رہے، میں نے انھیں بتایا۔ پھر خلیفہ نے میرے قرض کی ادائگی کا حکم دیا اور بھی میرے ساتھ سلوک کیا۔"

عمر بن حبیب ہی کی طرح الزّہری نے بھی کیا۔ بشرطیکہ ہم یعقوبی کی بات صحیح مانیں۔ کہ انعام کی اُمید میں سعید کے مُنھ سے سُنی ہوئی حدیث خلیفہ تک پہنچانے کے لیے دمشق گئے۔ بہرحال اُس وقت الزّہری زیادہ دنوں تک دمشق میں نہیں ٹھہرے ہوں گے، اگر وہ وہاں واقعی گئے ہی ہوں۔ دمشق کو اُن کی مستقل ہجرت بعد کا واقعہ ہے، جیسا کہ خود انھوں نے "الاُشعث کی بغاوت[198] کا زمانہ" بتایا ہے یہ ۸۱ھ یا ۸۲ھ کا واقعہ ہے[199]۔ پہلے وہ قبیصہ سے ملے تھے جو عبدالملک کا خاتم بردار تھا[200] اور یہ خلیفہ کا اُس زمانے سے معتمد علیہ تھا جب خلیفہ مدینے کا گورنر تھا[201]۔ قبیصہ نے انھیں عبدالملک سے ملوایا[202]۔ اس کے لیے تقریب یہ پیدا ہوگئی کہ ایک دن خلیفہ نے پوچھا: "اُمہاتُ الاولاد کی وراثت کا مسئلہ تم میں سے کسے معلوم ہے؟" اُس وقت الزّہری کا نام لیا گیا اور انھیں خلیفہ کے دربار میں طلب کیا گیا۔ پہلے خلیفہ نے اُن کا نسب پوچھا پھر یاد دلایا کہ الزّہری کے والد نے عبداللہ بن الزبیر کے ساتھ خروج میں شرکت کی تھی۔ اِس کے بعد انھیں بیٹھنے کی اجازت دی اور اُن کا قرض ادا کر دیا[203]۔ الزّہری اپنے قبیل کے بہت سے لوگوں کی طرح اِسی اُمید میں دمشق گئے تھے کہ اُن کی تنگدستی دُور ہو جائے گی[204]۔

ایک اور روایت یہ بتاتی ہے کہ سب سے پہلے خلیفہ نے اپنے مدینے کے گورنر کے ذریعے سعید بن المسیّب سے الزّہری کے بارے میں معلومات حاصل کی تھیں[205] اور یہ سب روایات یعقوبی کے اُس بیان سے میل نہیں کھاتیں جس کی رُو سے عبدالملک الزّہری کو ایک طویل عرصے سے جانتا تھا اور الزّہری کو خلیفہ کے دربار میں کسی تقریب تعارف کی یا سعید بن المسیّب کی سفارش کی ضرورت نہیں تھی۔ غالباً یعقوبی کا بیان اس امر واقعہ پر مبنی ہے کہ بعد کے زمانے میں الزّہری ایک مشہور و معروف محدّث تھے اور یہ بات عام طور پر معلوم تھی کہ خلیفہ سے اُن کے گہرے روابط تھے، مگر لوگ ان تعلقات کا آغاز واقعی زمانے سے تقریباً دس سال قبل سمجھتے رہے تھے۔ اِس گمان کو تقویت اس بات سے بھی ملتی ہے کہ

جس حدیث کا ہم ابھی حوالہ دے چکے ہیں اُس کی اسناد میں الزّہری کا نام آتا ہے۔

عبدالملک کے جانشین خلفا کے زمانے میں بھی الزّہری دمشق میں مقیم رہے جنھوں نے الزّہری کا وظیفہ مقرر کر دیا تھا۔[۲۰۷] خود الزّہری ہمیں اطلاع دیتے ہیں[۲۰۸] کہ وہ اپنے چچا مالک بن شہاب کی بیٹی کا پیغام لے کر ولید بن عبدالملک کے پاس گئے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ داستان طرازوں نے اس واقعہ کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا ہے، اس لیے کہ ہمیں 'الفہرست' میں ایک کتاب کا نام ملتا ہے جس کا عنوان ہے: "کتابُ الزّہری وابنة عَمّه الذّینَ سَارُوا إلی ہِشام بن عبْدِالملک۔"[۲۰۹] یہ الولید کی جگہ ہشام کا نام ایک اور موقع پر بدلا گیا ہے جیسا کہ ہم آگے چل کر ظاہر کریں گے۔ عمر بن عبدالعزیز کے عہدِ خلافت (۹۹ھ - ۱۰۱ھ) میں الزّہری مفتیٔ شرع تھے۔[۲۱۰] یہ بات ایک سے زیادہ ماخذوں میں بتائی گئی ہے[۲۱۱] کہ عمر کے جانشین یزید نے انھیں قاضی مقرر کیا تھا۔ مگر یزید ثانی الزّہری سے ایسی علمی قابلیت کی توقع رکھتا تھا جو عام قاضیوں کی لیاقت سے مختلف ہو۔ اسی لیے ایک بار اُس نے ایک قصیدے کے مصنّف کا نام دریافت کرنے کے لیے اُن سے رجوع کیا تو یہ استفسار بے سبب نہیں تھا۔[۲۱۲]

"یزید ثانی اور اس کی کنیز حَبّابہ ایک رات کو چھت پر بیٹھے تھے اور وہ الأحوص کے شعر گا رہی تھی۔ یزید نے اُس سے پوچھا "یہ اشعار کس کے ہیں؟" اُس نے کہا: 'بجشمانِ شما' مجھے معلوم نہیں۔" آدھی سے زیادہ رات گذر چکی تھی مگر اُس نے کہا کسی کو الزّہری کے پاس بھیجو، شاید انھیں معلوم ہوگا۔ الزّہری حاضر کیے گئے، تو وہ یزید کے خوف سے حواس باختہ ہو رہے تھے۔ جب وہ یزید کے پاس اوپر چھت پر لے جائے گئے تو اُس نے کہا: "ڈرو نہیں، میں نے تمھیں ایک اچھی بات کے لیے بلایا ہے۔ یہ بتاؤ کہ یہ اشعار کس کے ہیں؟" انھوں نے جواب دیا کہ "اے امیرالمؤمنین الأحوص بن محمد کے ہیں۔" (یہ مدنی شاعر تھا۔ اُسے خلیفہ سلیمان بن عبدالملک نے 'دَھلک' کی طرف جلاوطن کر دیا تھا۔) خلیفہ نے پوچھا: "آج کل وہ کیا کر رہا ہے؟" انھوں نے کہا "ایک مدت سے دھلک میں جلاوطنی کی زندگی گذار رہا ہے۔" خلیفہ نے کہا: "مجھے عمر (بن عبدالعزیز۔ سلیمان کے جانشین) پر حیرت ہے کہ انھوں نے اُس کی طرف سے اتنی غفلت کیوں برتی۔ یہ حکم ہوا کہ اُسے آزاد

کیا جائے اور چار سو دینار بطور انعام مرحمت ہوئے۔ اُس رات کو الزُّہری اپنی قوم انصار کے لوگوں کی طرف واپس آئے اور یہ مژدہ سُنایا۔

جیسے اِس موقع پر ایک مدنی کو آزاد کرانے میں الزُّہری نے حصّہ لیا ایسے ہی متعدد مواقع پر انھوں نے اہلِ مدینہ کی بھلائی کے کاموں میں دلچسپی لی۔ یزید ثانی نے ۱۰۱ھ میں حجاز کا نیا گورنر مقرر کیا تو الزُّہری نے گورنر کو بعض اہم اور مفید مشورے دیے۔ اگرچہ نئے گورنر نے اپنی خاص مصلحتوں کی وجہ سے اُن مشوروں پر عمل نہیں کیا۔[۲۱۳]

الزُّہری سخاوت میں مشہور تھے۔ قائد بن اشرم نے ایک قصیدے[۲۱۴] میں اُن کی مدح کی ہے اور قرۃ بن عبدالرحمٰن، الزُّہری[۲۱۵] کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے: "میں نے کوئی اور شخص ایسا نہیں دیکھا جس کی نظر میں دینار و درہم اتنے بے وقعت ہوں گویا وہ مینگنیاں ہیں"۔ اس لیے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ مقروض رہتے تھے۔ یہ قرضہ نئے خلیفہ ہشام[۲۱۶] (۱۰۵ھ - ۱۲۵ھ) نے ادا کیا تھا۔ الزُّہری ہشام کے بچّوں کی تعلیم و تربیت میں[۲۱۷] مدد دیتے تھے۔ خلیفہ نے انھیں اور ابوالزّناد کو اپنا مقرب بنالیا تھا۔ ایک دن الزُّہری ہشام بن عبدالملک کی مجلس میں پہنچے اور ابوالزّناد عبداللہ بن ذکوان پہلے سے وہاں موجود تھے۔ ہشام نے اُن سے پوچھا: "اہلِ مدینہ کو عموماً کس مہینے میں تنخواہ تقسیم ہوتی ہے؟" الزُّہری نے کہا: "مجھے علم نہیں"۔ پھر ابوالزّناد سے پوچھا تو انھوں نے بتایا کہ محرّم میں۔ اِس پر ہشام نے الزُّہری سے کہا کہ "ابوبکر لو آج تمھاری معلومات میں بھی اضافہ ہوگیا"۔ الزُّہری نے جواب دیا کہ "امیرالمومنین کی مجلس ہے ہی ایسی جگہ جہاں سے علم حاصل کیا جاتا ہے"۔[۲۱۸]

خلیفہ اور اُس کے درباری فقیہ علاّمہ (الزُّہری کو "علاّمہ" کہا جاتا تھا) کے درمیان ہمیشہ ایسی نرم گفتگو نہیں ہوتی تھی۔ الشافعی[۲۱۹] ہمیں اپنے چچا کے واسطے سے یہ روایت بھی سُناتے ہیں: "ایک دن سلیمان بن یسار ہشام کی مجلس میں پہنچے تو اُس نے پوچھا: "قرآن کی آیۃ "اَلَّذِی تَوَلّٰی کِبْرَہٗ" (سورۃ ۲۴- آیۃ ۱۱) میں کس شخص کی طرف اشارہ ہے (یہ آیۃ واقعۂ اِفک سے متعلق ہے)۔ سلیمان نے جواب دیا کہ "عبداللہ ابن اُبَیّ بن سَلول کی طرف"۔ اس پر ہشام نے کہا: "تم جھوٹ بولتے ہو، یہ علی کی طرف ہے۔ ابن شہاب

تم بتاؤ کس کی طرف ہے ؟" الزہری نے بھی کہا : "عبد اللہ بن اُبَی مراد ہے" خلیفہ نے کہا : "تم بھی جھوٹے ہو، یہاں علی ہی مراد ہیں" الزہری نے کہا : "میں جھوٹا ہوں ؟ خدا کی قسم اگر آسمانوں سے ندا دی جائے کہ خدا نے جھوٹ بولنا حلال کر دیا ہے میں تب بھی نہ بولوں گا۔ مجھ سے سعید بن المسیب نے ، عُروۃ نے ، عبید اللہ اور علقمۃ بن وقاص نے ، خود عائشہ کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ "اِنَّ الَّذِی تَوَلّٰی کِبرَہٗ عَبْدُ اللّٰہِ بْنُ اُبَیّ" (قرآن میں جس کے لیے کہا گیا ہے کہ اُس نے بات کا بتنگڑ بنا دیا وہ شخص عبد اللہ بن اُبَیّ تھا)۔ اس پر حاضرین بحث کرنے لگے تو ہشام نے کہا : "یہاں سے چلے جاؤ، خدا کی قسم ہمارے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ تم جیسوں کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کریں"[۲۲۱] الزہری نے کہا : "کیا بات ہے، نہ تم میری دھونس میں ہو، نہ میں تمھاری۔ مجھے الگ کر دو" خلیفہ نے کہا : "نہیں، تم لاکھوں کے مقروض ہو" الزہری نے کہا کہ "یہ بات تم خوب جانتے ہو، اور تم سے پہلے تمھارے باپ بھی جانتے تھے کہ میں نے یہ قرض تمھارے بھروسے پر نہیں لیا ہے" اس پر ہشام نے کہا : "ہمیں شیخ کو غضبناک نہیں کرنا چاہیئے، وہ فوراً کھری کھری سنانے لگتے ہیں" پھر حکم[۲۲۲] دیا اور اُن کا لاکھوں روپے کا قرض ادا کر دیا گیا۔ جب کسی نے یہ بات الزہری کو بتائی تو انھوں نے کہا : "خدا کا شکر و احسان ہے، یہ سب اُسی کی طرف سے ہوتا ہے"

بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ہشام کا قصہ نہیں ہے[۲۲۳] بلکہ الولید تھا جس نے یہ بے سود کوشش کی تھی کہ الزہری کو استعمال کر کے ابنِ اُبَیّ کا الزام حضرت علی کی طرف منتقل کر دے۔

ابو الزناد نے الزہری اور ہشام کے درمیان ہونے والا ایک اور مکالمہ بھی نقل کیا ہے[۲۲۴]۔ "میں ہشام بن عبد الملک کے دربار میں پہنچا تو دیکھا کہ الزہری بھی بیٹھے ہیں اور یہ دونوں الولید کی بُرائی بیان کر رہے ہیں۔ میں الگ تھلگ بیٹھا رہا اور میں نے اس بات چیت میں کوئی حصہ نہیں لیا۔ ذرا دیر کے بعد معلوم ہوا کہ الولید باریابی کی اجازت چاہتا ہے۔ اُسے اجازت دی گئی، وہ آیا، مگر غصے میں بھرا ہوا تھا، ذرا دیر بیٹھ کر چلا گیا۔ جب ہشام مرا، اور الولید نے حکومت سنبھالی، اُس نے مدینے (کے گورنر) کو لکھ کر مجھے طلب کیا۔ میں حاضر کیا گیا تو مجھ سے

کہنے لگا: "تمھیں اُس بھینگے (ہشام مراد ہے) کی اور الزُّہری کی گفتگو یاد ہے؟" میں نے کہا: "جی ہاں۔ مگر میں نے تو اُس میں کوئی حصّہ نہیں لیا تھا۔" اُس نے کہا: "تم سچ کہتے ہو، مگر جانتے ہو مجھے کیسے معلوم ہوا؟" میں نے کہا: "نہیں۔" تو بولا کہ اُس کی پشت پر جو خادم کھڑا تھا اُس نے مجھے بتایا تھا۔ خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ وہ فاسق الزہری اگر آج زندہ ہوتا تو میں اُسے قتل کروا دیتا۔"

لیکن الزُّہری بھی اچھی طرح جانتے تھے کہ اگر الولید حاکم ہو گیا تو انھیں کیا پھل ملے گا۔ انھوں نے پہلے ہی طے کر رکھا تھا کہ جیسے ہی ہشام کی آنکھیں بند ہوں گی وہ فوراً بازنطینی[۲۲۴] حکومت کی حدود میں داخل ہو جائیں گے۔ مگر وہ الولید کی تخت نشینی (۱۲۵ھ) تک زندہ ہی نہ رہے اور ۱۷ رمضان ۱۲۴ھ کو وفات[۲۲۵] پا گئے۔ انھیں حجاز کے علاقہ "شغب" میں دفن کیا گیا، یہ وہ جگہ ہے جو انھیں اُمویوں[۲۲۶] سے جاگیر میں ملی تھی۔

الزہری اکثر حجاز جاتے رہتے تھے، حتیٰ کہ دمشق کو ہجرت کرنے کے بعد بھی وہ ۱۱۹ھ میں حج کرنے گئے تھے۔[۲۲۷] مگر سب سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ الزُّہری نے اپنا طالب علمی کا زمانہ مدینہ میں گزارا تھا اور اسی شہر میں اُن کے اُس علم کی بنیاد رکھی گئی تھی جس کی وجہ سے انھیں دار الخلافہ میں اتنا اثر و رسوخ مل سکا۔ خود الزُّہری ہمیں بتاتے ہیں[۲۲۹] کہ انھوں نے کس طرح سب سے پہلے عبداللہ بن ثعلبہ سے اپنی قوم کا نسب سیکھا۔ ایک دن اُن کے اُستاد سے کسی نے طلاق کا کوئی مسئلہ دریافت کیا تو انھوں نے اُسے سعید بن المسیّب سے رجوع کرنے کا مشورہ دیا، تب یہ بھی سعید سے ملے۔ "سعید کو لوگوں میں بڑی عزّت حاصل تھی، اس لیے کہ وہ متقی اور پرہیزگار تھے اور بادشاہ کے یا کسی کے بھی آگے حق بات کہنے سے نہ جھجکتے تھے، خود کو دربار سے الگ تھلگ رکھتے تھے اور اپنے علم میں بھی یکتا تھے۔ اس کے ماسوا بڑی جچی تلی رائے دیتے تھے۔ میری یہ ہمّت تو نہیں تھی کہ اُن سے براہِ راست مسئلہ پوچھ لوں، یوں کہتا تھا کہ 'فلاں شخص کا یہ خیال ہے مگر فلاں یوں کہتا ہے'، تب وہ اپنا جواب بتاتے تھے۔"

اسی طرح ایک اور موقع پر ہمیں یہ رپورٹ ملتی ہے:[۲۳۰] "ہم سعید بن المسیّب کی صحبت میں رہتے تھے مگر اُن سے مسئلہ نہیں پوچھتے تھے۔ ہاں کوئی شخص آتا تھا اور اُن سے کچھ

دریافت کرتا تھا تو وہ بولنا شروع کرتے تھے یا کسی وقت خود بھی آمادۂ سخن ہو جاتے تھے ۔

ثعلبہ بن ابی مالک نے بھی الزّہری کو سعید کی خدمت میں جانے کا مشورہ دیا تھا' اور الزّہری "دس سال تک متواتر یوں حاضر رہے گویا ایک دن رہے ہیں"[231]۔ الزّہری نے سعید بن المسیّب کو "قریش کے چار سمندر" (بُحُورُ قُرَيْشِ الأربعة) میں شمار کیا ہے' جن میں باقی تین عروۃ' اور ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن اور عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ ہیں[232]۔ ایک موقع پر انھوں نے اُس علمی خزانہ کا موازنہ کیا ہے جو انھیں عُروۃ سے ملا (جنھیں وہ "بحرِ بے کراں" (بَحرٌ لایُنزَفُ)[233] کے لقب سے یاد کرتے ہیں) اور جو عبیداللہ سے پہنچا تھا[234]' پھر کہتے ہیں: "میں نے جن عالموں کی صحبت اختیار کی اُن کے پاس جو کچھ تھا سب حاصل کر لیا۔ عُروۃ کی خدمت میں بیٹھنا شروع کیا یہاں تک کہ اُن کی زبان سے جو کچھ سنتا تھا وہ مانوس معلوم ہونے لگا' مگر عبیداللہ بن عُتبہ کا معاملہ اُن سے مختلف تھا' اُن کے پاس جب بھی گیا کوئی نئی بات لے کر اٹھا۔"

الزّہری عُبیداللہ کی ایسی خدمت گذاری بھی کرتے تھے جو ایک شاگرد اپنے اُستاد کی کرتا ہے[235]: میں عبیداللہ بن عبداللہ کے لیے پانی بھرتا تھا' جب وہ اپنی باندی سے پوچھتے تھے کہ دروازے پر کون کھٹکا کر رہا ہے تو وہ کہتی تھی کہ آپ کا چندھا غلام ہے[236] (غلامک الأعمش)

عبیداللہ نے' جو شاعر بھی تھے (جیسا کہ ہم ایک اور مضمون میں بحث کر چکے ہیں) اور اس پائے کے تھے کہ ابن عبدالبرّ نے انھیں "افقہُ الشُّعراء واشعرُ الفُقَهاء" (شاعروں کے زمرے میں سب سے زیادہ فقہ کے جاننے والے اور فقیہوں میں سب سے اچھے شاعر) کہا ہے۔ اپنے بعض اشعار میں الزّہری سے خطاب کیا ہے جو کتاب الاغانی میں نقل ہوئے ہیں[237]۔

عراک بن مالک نے الزّہری کو اہلِ مدینہ کا سب سے بڑا عالم کہا ہے' اس لیے کہ انھوں نے عُروۃ' سعید اور عُبیداللہ کا علم سمیٹ لیا تھا۔ اُن کے بارے میں اس طرح کی بہت سی رائیں ملتی ہیں' بس اگر اُن پر کوئی اعتراض ہے تو یہی ہے کہ وہ اُموی خلیفہ سے میل جول رکھتے تھے۔ مکحول کہتے ہیں[238]: الزّہری بھی کیا آدمی تھے' اگر بادشاہوں کے دربار میں جا کر خود کو

خواب نہ کیے ہوتے۔" اور الزہری خود فخریہ کہا کرتے تھے، جب اپنے ہی ایک شاگرد کی کم کوشی اور اس کے مقابلے میں اپنی علم کو عام کر دینے کی صلاحیت کا موازنہ کرتے تھے[239] کہ "نہ کسی نے میری طرح علم کو شائع کیا ہے نہ اُسے میری طرح بے دریغ خرچ کیا ہے۔"

اُن کی ہمہ دانی بھی ضرب المثل[240] تھی۔ اللیث کہتے ہیں: "نہ میں نے ابنِ شہاب جیسا کوئی جامع علوم دیکھا، نہ اُن سے بڑا عالم کسی کو پایا اگر تم انھیں وعظ کہتے ہوئے سُنتے تو بے اختیار بول اُٹھتے کہ ان سے اچھا کوئی نہیں کہتا، اور علم الانساب میں اُن کی واقفیت کا حال دیکھتے تو کہتے کہ ان سے زیادہ کوئی نہیں جانتا۔ اگر وہ قرآن اور حدیث کی گفتگو کرتے تھے تو اُن کی تقریر میں ایک طرح کی جامعیت ہوتی تھی۔"

ابراہیم بن سعد نے اپنے باپ سعد سے پوچھا کہ ابن شہاب نے آپ لوگوں پر کس بات میں فوقیت حاصل کی۔ تو سعد[241] نے کہا: "وہ مجلسوں میں سامنے سے داخل ہوتے تھے، اُن کے پیچھے سے نہیں آتے تھے اور محفل میں کوئی مرد یا عورت جوان یا بوڑھا باقی نہیں رہتا تھا جس سے وہ معلومات فراہم نہ کرتے ہوں، پھر انصار کے گھروں میں جاتے تھے اور وہاں بھی پوچھ تاچھ کرتے تھے اور ان میں بھی کوئی جوان یا بوڑھا یا بُڑھیا ایسی نہ بچتی تھی، جس سے وہ سوالات نہ کرتے ہوں۔ حد یہ ہے کہ پردہ نشین عورتوں تک سے معلومات جمع کرلاتے تھے۔"

ابن سعد[242] کے یہاں یہ جواب ذرا مختلف انداز میں ملتا ہے۔" ابن شہاب علم میں ہم سے اس لحاظ سے برتر تھے کہ ہم مجلسوں میں ادب سے بیٹھتے تھے اور ابن شہاب دَندانہ داخل ہوتے تھے، اپنی چادر کو سینے پر سمیٹ کر بیٹھ جاتے اور جو جی میں آتا، پوچھتے رہتے، جبکہ ہم نوعمری کی وجہ سے لحاظ میں ہی رہ جاتے تھے۔"[243]

زیادہ سے زیادہ اخبار جمع کرنے کا اُنھیں شوق تھا اور اس کے لیے بہت قوی حافظہ درکار تھا۔ الزہری حافظے کی تقویت کے لیے شہد کا استعمال کرتے تھے۔[244] وہ اپنی شبینہ محفلیں اُسی طرح شہد نوشی سے آراستہ کرتے تھے جیسے مے نوش شراب سے کرتے ہیں اور کہتے تھے: "بس پلائے جاؤ اور باتیں کیے جاؤ۔"

کہا جاتا ہے کہ ایک بار ہشام نے اُن کی قوتِ حافظہ کا امتحان[245] لینے کا ارادہ کیا، اُنھوں نے

الزّہری سے کہا کہ اُس کے کسی لڑکے کے واسطے کچھ احادیث املا کرا دیں۔ انھوں نے کاتب کو بلوایا اور اُسے چار سو حدیثیں لکھوا دیں۔ کچھ زمانے کے بعد جب الزّہری ہشام سے ملے تو اُس نے اُن سے کہا کہ وہ کتاب تو ضائع ہو گئی۔ الزّہری نے کہا کوئی بات نہیں، پھر کاتب کو بلوایا اور احادیث لکھوا دیں۔ جب ہشام نے اُس کا پہلی کتاب سے مقابلہ کر کے دیکھا تو ایک حرف کا بھی فرق نہیں تھا۔

جیسا کہ ہم پہلے بحث کر چکے ہیں احادیث جمع کرنے والوں میں، اپنے ہی استعمال کے لیے ان حدیثوں کو کتابی صورت میں مدوّن کر لینا تابعین کے وقت تک ایک عام بات ہو چکی تھی۔ ابوالزّناد جو الزہری کے ہم سبق اور دربارِ خلافت میں اُن کے رفیق رہے ہیں، کہتے ہیں[۲۴۶]: ہم اور الزّہری (معلومات فراہم کرنے کے لیے) دَورے پر نکلتے تو الزّہری کے پاس کتابیں اور تختیاں ہوتی تھیں اور ہم اِس پر ہنسا کرتے تھے مگر وہ جو کچھ سنتے تھے اُسے قلمبند کر لیتے تھے۔"

اور محمد بن عکرمہ کہتے ہیں[۲۴۷]: "ابن شہاب اکثر الأعرج کے پاس جایا کرتے تھے۔ الأعرج قرآن لکھتے ہوتے تھے۔ وہ اِن سے کوئی حدیث پوچھتے اور اُس کو لکھ لیتے پھر زبانی یاد کرتے اور جب یاد ہو جاتی تو وہ پرچہ پھاڑ دیتے تھے۔"

صالح بن کیسان بھی روایت کرتے ہیں[۲۴۸]: "میں اور الزّہری ساتھ پڑھتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ آؤ احادیث لکھ لیں۔" کہا: "جو کچھ رسول اللہ سے پہنچا تھا، ہم نے لکھ لیا۔" پھر کہا: "آؤ۔ جو کچھ صحابہ سے پہنچا ہے وہ بھی لکھ ڈالیں۔" کہا: "انھوں نے لکھ لیا اور میں نے نہیں لکھا، چنانچہ وہ کامیاب رہے اور میں پھسڈی رہ گیا۔" اِن سب روایات میں اُن یادداشتوں کی طرف اشارہ ہے جو ذاتی استعمال کے لیے مرتّب کی جاتی تھیں، البتہ ان یادداشتوں کا عوام کے لیے دستیاب ہونا زمانۂ مابعد کا رواج ہے[۲۴۹] اور غالباً عمر ثانی پہلے شخص ہیں جنھوں نے علماء کو یہ طریق کار اختیار کرنے کی ترغیب دی۔ ہم ابھی پڑھ چکے ہیں کہ انھوں نے عبداللہ بن ابی بکر سے ایسی ہی فرمایش کی تھی اور بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُن کی طرف سے الزّہری کو بھی ایسا ہی حکم ملا تھا۔[۲۵۰] بہرحال ایک موقع پر بروایتِ معمر، الزّہری نے "اِن اُمراء" (ھؤلاء الاُمراء)

کو اپنی بسیار نویسی کی عادت کے لیے ذمہ دار ٹھہرایا ہے وہ کہتے ہیں : "كُنَّا نَكْرَهُ كِتَابَ الْعِلْمِ حَتّٰى اَكْرَهَنَا عَلَيْهِ هٰؤُلَاءِ الْأُمَرَاءُ فَرَأَيْنَا اَلَّا يَمْنَعَهُ اَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ" (ہم علم کو لکھنا پسند نہیں کرتے تھے مگر ان امیروں نے ہمیں مجبور کیا تو ہم نے بھی طے کر لیا کہ اب کسی مسلمان کو اس سے محروم نہ رکھا جائے)[251]

جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں ہشام نے انھیں کاتب کو املا کرانے پر آمادہ کیا تھا۔ یہ بات ذہن میں رکھیے اور پھر دیکھیے کہ وہ ابتدا میں حدیث لکھوانے یا اپنے لیکچروں کو قلمبند کرانے کے مخالف بھی تھے تو اُس گول مول[252] جواب کا مطلب واضح ہوجاتا ہے جو الزُّہری نے اللّیث کو دیا تھا۔ اللّیث نے کہا: "ابوبکر۔ (الزُّہری کی کنیت) اگر تم عام لوگوں کے لیے ان کتابوں کو مرتّب کردو تو نچنت ہوجاؤ گے" الزُّہری نے جواب دیا: "اِس علم کو کسی نے مجھ سے زیادہ عام نہیں کیا ہے" ان کا مطلب یہ تھا کہ جو شخص چاہے وہ مجھ سے حدیث کی سماعت کر سکتا ہے مگر جیسا کہ تم چاہتے ہو کہ میں اسے کتابی شکل میں مدوّن کر دوں تو میں یہ نہیں کر سکوں گا"

ممکن ہے کہ یہ تصریح اُس عہد سے پہلے کی ہو جس کا ابھی اوپر ذکر آچکا ہے اور جہاں وہ کہتے ہیں : "جب ہم اپنی کتابیں امراء تک پہنچانے کے لیے مجبور کر دیے گئے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ اُن کتابوں سے عام مسلمانوں کو محروم رکھا جائے"۔ اِس معاملے میں وہ اِس حد تک گئے کہ اُن پر یہ نکتہ چینی[253] کی گئی کہ حدیث کا ایک مجموعہ جو الزُّہری ہی کی روایات پر مشتمل تھا، آیندہ نسلوں کو منتقل کرنے کے لیے مرتّب ہوا اور الزُّہری کے سامنے نظرِ ثانی کے لیے پیش کیا گیا تو انھوں نے اُسے سرسری نظر سے بھی نہیں دیکھا اور اُسے شائع کرنے کی اجازت دے دی۔ ایک روایت کے مطابق یہ اجازت ابراہیم بن الولید کو دی گئی تھی لیکن جیسا کہ گولڈ زیہر نے اچھی طرح وضاحت کر دی ہے[254] اس روایت میں وہ ابراہیم مراد نہیں ہو سکتا جو بعد میں خلیفہ بنا تھا۔ بہر طور اس صورت میں یہ بات ممکن ہوجاتی ہے کہ اس مجموعہ میں وہ روایات داخل ہوجائیں جو الزُّہری نے کبھی سنی بھی نہ ہوں خواہ اُن میں الزُّہری کا نام لیا جاتا ہو۔ مگر ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ الزُّہری نے اُموی خلفاء کے سیاسی مقاصد کی تکمیل کے لیے خود روایات گھڑ کر شامل کر دی ہوں گی۔

الزّہری کے شاگرد مَعمَر کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ دمشق میں اُموی خلفاء کے کتب خانے میں ڈھیر ساری جلدیں تھیں جن میں الزّہری کا جمع کیا ہوا علمی مواد تھا۔ معمر کے الفاظ یہ ہیں[۲۵۵]: "کُنَّا نَرَیٰ أَنَّا قَدْ اَکْثَرْنَا عَنِ الزُّھْرِيِّ حَتّٰی قُتِلَ الوَلِیْدُ فَإِذَا الدَفَاتِرُ قَدْ حُمِلَتْ عَلَی الدَّوَابِ مِنْ خَزَائِنِہٖ' یَقُوْل: (معمر) مِنْ عِلْمِ الزُّھْرِيِّ" (ہم یہ سمجھنے لگے تھے کہ ہم نے الزّہری سے بہت زیادہ علم حاصل کرلیا ہے، تاآنکہ الولید قتل ہوا تو اس کے خزانوں سے کتابوں کا ذخیرہ چوپایوں پر لاد کر لایا گیا (معمر نے) کہا یہ سب الزّہری کے علم پر مشتمل تھا۔)

اس بیان میں زمانہ ولید ثانی کے قتل کا بتایا گیا ہے اور یہ ۱۲۶ھ کا واقعہ ہے اور ہم جانتے ہیں کہ الولید الزّہری کا دشمن تھا، مگر بظاہر اس کے لیے کوئی جواز سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ اپنے اسلاف کے حکم سے جمع کیے ہوئے کتابوں اور یادداشتوں کے ذخیرے کو ضائع کرنے کا حکم دے سکتا تھا۔ مَعمر کے اس بیان کے مقابلے میں جو ایک تاریخی شہادت کی حیثیت رکھتا ہے الزّہری کی زوجہ کے مقولے کی اہمیت ایک چٹکلے کی سی رہ جاتی ہے جس نے کہا تھا: "یہ کتابیں مجھ پر تین سوکنوں سے زیادہ شاق ہیں" یہ قول صرف متاخر مصادر میں پایا جاتا ہے[۲۵۶] اور اس میں وہی کتابیں مراد ہو سکتی ہیں جو الزّہری نے اپنے استعمال کے لیے بطور یادداشت تیار کی تھیں۔ یہاں وہ مدوّنات یقیناً مقصود نہیں ہیں جو الزّہری نے جمہور کے لیے یا اپنے خاص طلبگاروں کے لیے تیار کی ہوں گی۔

الزّہری خود ہمیں اطلاع دیتے ہیں[۲۵۷] کہ انھوں نے "اسنانُ الخلفاء" (خلفاء کے سنین) اپنے دادا کے لیے مرتّب کی تھی۔ یہ وقائع کی ایک فہرست تھی جس سے طبری نے بھی دو اقتباسات لیے ہیں[۲۵۸]۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ خالد بن عبداللہ القسری کی فرمایش سے انھوں نے شمالی عرب کے قبائل سے متعلق ایک کتاب لکھنی شروع کی تھی[۲۵۹] مگر یہ کبھی مکمل نہیں ہوئی۔ یہ بالکل واضح بات ہے کہ قرّۃ بن عبدالرحمٰن کا قول کہ "لم یَکُن للزُّھْرِيِّ کِتَابٌ إِلَّا کِتَابُ نَسَبِ قَوْمِہٖ" (الزّہری نے سوائے اپنی قوم کے نسب پر ایک کتاب کے اور کوئی کتاب نہیں لکھی۔) اسی سے متعلق ہے۔ خالد نے اپنے لیے سیرۃ کے موضوع پر ایک کتاب لکھنے کی فرمایش

بھی الزّہری سے کی تھی[۲۶۰]۔

لہٰذا یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ الزّہری نے اپنی یادداشت کے لیے جو کچھ لکھا ہو اُس کے علاوہ خالد کی اور اُمَویوں کی فرمایش سے بھی کتابیں لکھی تھیں اور خاص طور سے ایک کتاب سیرۃ کے موضوع پر بھی تھی۔ لیکن اُن کی کوئی مستقل تصنیف ہمارے ہاتھوں میں نہیں پہنچی ہے بلکہ احادیث کے مجموعوں میں "الزّھریات" کے عنوان سے جو کچھ ملتا ہے وہ بعد کے مؤلفوں نے جمع کیا ہے، یا وہ فقرے اور اقتباسات ہیں جو سیرۃ کی کتابوں اور اسلام کے صدرِ اوّل کی تاریخوں میں منتشر ہیں۔ جیسا کہ ابنِ سعد کے دیے ہوئے اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے، الزّہری نے "مغازی" کو محدود معنوں میں نہیں لیا ہے بلکہ رسول اللہؐ کی پوری حیاتِ طیبہ کی طرف توجہ کی ہے اور اُنھوں نے خالد کی فرمایش[۲۶۱] سے جو کتاب مرتّب کی تھی اُس کے لیے خود ہی لفظ "سیرۃ" استعمال کیا ہے[۲۶۲]۔

الزّہری اپنی جمع کردہ روایات زیادہ تر اسناد کے ساتھ پیش کرتے ہیں، مگر وہ انھیں حذف بھی کر جاتے ہیں۔ کبھی وہ ایک ہی حادثہ کے بارے میں متعدد روایات جمع کر دیتے ہیں اور پھر اُن سے مجموعی خبر نکال لیتے ہیں اور اُسے سب راویوں کی مجموعی سند کے ساتھ درج کرتے ہیں[۲۶۳]۔ وہ حوادث میں حصّہ لینے والوں کی طرف سے اشعار بھی داخل کر دیتے ہیں۔ یہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ وہ شعر کے رسیا تھے۔ حَمّاد بن زید روایت کرتے ہیں کہ الزّھری احادیث بیان کرنے کے بعد کہا کرتے تھے کہ آؤ اب کچھ گپ شپ اور شعر و شاعری ہو جائے[۲۶۴] اس لیے کہ کان تھک چکے ہیں مگر ابھی روح پیاسی ہے۔"

[باقی]

حوالہ جات :

۱۴۲۔ ابنِ ہشام ۴/۲۴۱۔ "اور جب اُن کا وفد واپس ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو اُن کی طرف بھیجا تاکہ انھیں اسلامی شعائر اور اصولِ دین کی تعلیم دیں اور اُن سے صدقات وصول کریں۔"

۱۴۳۔ الطبری ۱/۱۸۵۲۔ "رسول اللہ نے سنہ ۱۰ھ میں، حجۃ الوداع کے بعد جن عاملوں کو یمن کی طرف بھیجا تھا یہ اُن میں سے ایک تھے۔ باذام کا انتقال ہو چکا تھا اور اُن کی ولایت شہر بن باذام،

عامر بن شہر الہمدانی، عبداللہ بن قیس، ابو موسیٰ الأشعری، خالد بن سعید بن العاص، طاہر بن ابی ہالہ، یعلیٰ بن اُمیّہ اور عمرو بن حزم میں تقسیم کردی گئی تھی۔" الطبری تو یہ بھی کہتا ہے کہ جب رسول اللہؐ نے انتقال فرمایا تو عمرو بن حزم نجران کے عامل تھے۔(۱/۱۹۸۲)

۱۴۴- الطبری ۲/۴۱۷

۱۴۵- الطبری ۲/۱۱۹۱ـ" یہ اِس سال (۸۷ھ) مدینہ کی قضا پر فائز تھے۔ عمرؒ بن عبدالعزیز کی طرف سے ابوبکر بن عمرو بن حزم فائز تھے۔" نیز الطبری کا بیان ہے (۲/۱۲۵۸) کہ عثمان بن حیّان ۹۳ھ میں مدینے کے والی ہو کر آئے اور اُنھوں نے ابوبکر بن حزم کو قاضی مقرر کیا۔"

۱۴۶- الذہبی : (تحقیق: فیشر۔ تراجم ۹۰) " ابنِ وہب نے مالک سے روایت کی کہ اہلِ مدینہ میں کسی کو اتنا علم اور تجربہ قضا کا نہیں تھا جتنا ابوبکر بن حزم کو تھا۔ نیز دیکھو: ابنِ حجر ۱۲/۳۹۔

۱۴۷- الذہبی: ۹۰۔ "عبداللہ بن ابی بکر بن حزم نے بیان کیا کہ اُن کے باپ نے ابان بن عثمان سے قضا سیکھی تھی۔"

۱۴۸- الذہبی: ۸۹ ـ" اِنھیں سُلیمان سے اور عمر بن عبد العزیز سے قضا، اور امارۃ اور موسم (امارۃ حج) مدینہ کے لیے حاصل تھا۔" نیز دیکھو: الطبری ۲/۱۲۸۲ و ۱۳۰۵۔

۱۴۹- ابنِ حجر: ۱۲/۳۹ ـ" ابوبکر بن حزم کے سوا انصارِ مدینہ میں سے کوئی امیر نہیں ہوا۔ یہ وہاں کے قاضی بھی تھے۔"

۱۵۰- الطبری ۲/۱۳۴۶ ـ" اس سال (۹۹ھ) ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم نے لوگوں کے ساتھ حج کیا یہ مدینہ میں عمرؒ ثانی کے گورنر تھے۔" نیز الطبری کہتا ہے:" اِس سال (۱۰۰ھ) ابوبکر بن محمد بن حزم نے لوگوں کے ساتھ حج کیا۔" (الطبری/ ۱۳۵۸)

۱۵۱- الطبری ۲/۱۳۷۳ـ" ابوبکر بن حزم سے روایت ہے، اُنھوں نے کہا کہ: جب عبدالرحمٰن ابن الضحاک مدینے میں داخل ہوا اور اُس نے مجھے معزول کیا تو ایک دن میں اُس سے ملنے گیا۔"

۱۵۲- الطبری ۲/۱۳۷۳ـ" اور یہ معاملہ بڑھتا ہی گیا۔ یہاں تک کہ ان کے پاس بنو فہر (یعنی قریش) کے ایک شخص اور ایک نجاری (انصاری) کا مقدمہ پیش ہوا تو اُنھوں نے نجاری کے حق میں فیصلہ دیا۔ [یہاں قومی عصبیت کی پاسداری مراد ہے۔ بنو نجّار انصاری مدنی تھے اور بنو فہر قریشی مکّی] (نثار احمد فاروقی)

۱۵۳- الطبری ۲/۱۴۵۲ـ الواقدی کہتا ہے کہ خالد کی معزولی کے دن ابوبکر بن عمرو بن حزم کو خط ملا، جس میں اسے مدینے کا والی مقرر کیا گیا تھا چنانچہ وہ منبر پر چڑھے اور چھ دن تک نماز پڑھاتے رہے، یہاں تک کہ محمدؒ بن ہشام مکّہ سے آکر مدینے کے گورنر ہوئے۔

۱۵۴- الذہبی/ ۹۱ ـ" الہیثم بن عدی، یحییٰ بن بکیر اور ابو مثنّیٰ نے کہا کہ انھوں نے ۱۱۷ھ میں انتقال کیا۔

واقدی، ابنِ سعد اور ایک جماعت کا قول ہے کہ ۱۲۰ھ میں فوت ہوئے۔"

۱۵۵۔ الذہبی / ۹۱ " یہ اپنے بیٹے عبداللہ سے کہا کرتے تھے کہ میں دیکھتا ہوں کہ تم حدیث سے شغف رکھتے ہو، اور محدثوں کی صحبت میں بیٹھتے ہو۔ کسی حدیث میں آ گے نہ بڑھنا جب تک اس کا پچھلا حصہ نہ سُن لو اور پھر پورے سیاق و سباق کی روشنی میں استدلال کرنا۔"

۱۵۶۔ ابنِ سعد ۲/ ۱۳۴ " عمر بن عبدالعزیز نے ابوبکر بن محمد ابن عمرو بن حزم کو لکھا: أن أنظر ما كان مِن حَدِيثِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم أو سُنَّةٍ ماضية أو حَدِيثِ عَمْرة بنتِ عبدِ الرّحمٰن فاكتبه۔ فإنّي قد خِفتُ دُرُوسَ العِلمِ و ذِهَابَ أهْلِهِ " اور ابنِ حجر کہتا ہے (۱۲/ ۴۹) ابنِ وہب نے مالک سے روایت کی۔ جنھیں عمر بن عبدالعزیز نے والی بنایا تھا۔ اور انھیں لکھا کہ عمرۃ بنتِ عبدالرحمٰن اور قاسم بن محمد کے پاس جو علم ہے اُسے قلمبند کرلیں۔"

۱۵۷۔ ابنِ حجر ۱۲/ ۴۳۸ " عمرۃ بنت عبدالرحمٰن بن سعد بن زرارۃ، انصارِ مدینہ میں سے تھیں اور حضرت عائشہ کی سہیلی تھیں، جن سے انھوں نے روایت کی ہے۔ اُمِّ ہشام بنت حارثہ بن النعمان اور حبیبہ بنت سہل ان کی خالائیں تھیں۔"

۱۵۸۔ ابن حجر ۱۲/ ۳۹ " میں نے اُن کے بیٹے عبداللہ بن ابی بکر سے اُن کتابوں کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے کہا کہ وہ ضائع ہو گئیں۔

۱۵۹۔ الطبری ۳/ ۲۵۰۵ " اور محمد بن ابی بکر بن محمد بن عمر بن حزم مدینے کے قاضی تھے۔ یہ مسجد میں مقدمات فیصل کیا کرتے تھے۔ انھوں نے بنو عباس کے ابتدائی عہد یعنی ۱۳۲ھ میں وفات پائی اس وقت اُن کی عمر ۷۲ سال تھی۔

۱۶۰۔ ابن حجر/ ۱۶۵ ج ۵ " مالک نے کہا کہ: مجھ سے ابن عنزابہ نے بیان کیا۔ کہا: کہ مجھ سے ابن شہاب نے کہا: "مدینے میں کون ہے (یعنی سب سے ممتاز عالم) بتاؤں؟" اور کہا، کہ: عبداللہ بن ابی بکر کی مثل کوئی نہیں ہے، مگر وہ پسند نہیں کرتے کہ جب تک اُن کے والد بقیدِ حیات ہیں اِن کی قابلیت کا شہرہ زیادہ کیا جائے۔"

۱۶۱۔ ابن حجر/ ج ۵ ص ۱۶۵ " انھوں نے ۱۳۵ھ میں انتقال کیا، بعض نے ۱۳۰ھ لکھا ہے، یہ بھی کہتے ہیں، انھوں نے ۷۰ سال کی عمر پائی۔"

۱۶۲۔ الطبری ۳/ ۲۵۰۵۔

۱۶۳۔ الفہرست/ ۲۲۶ " عبدالملک بن محمد بن ابی بکر بن عمرو بن حزم انصاری ۱۷۶ھ میں بغداد میں فوت ہوئے، جہاں وہ ہارون کی طرف سے قاضی تھے۔ اُن کی کئی کتابیں ہیں! جن میں سے ایک "کتاب المغازی" ہے۔" اور ابنِ سعد (۷، ق ۲ ص ۶۸) کہتا ہے، کہ: "یہ قلیل الحدیث تھے۔"

۱۶۴ - ولہوزن نے اپنی فہرست میں سہواً ان کا نام بجائے عبدالرحمٰن بن محمد بن ابی بکر کے عبدالرحمٰن بن ابی بکر لکھ دیا ہے۔

۱۶۵ - الطبری ج ۱ : ص ۳۰۶۰ ۔ "محمد نے کہا، مجھ سے عبدالرحمٰن بن عبدالعزیز نے، عبداللہ بن ابی بکر بن حزم کے حوالے سے بیان کیا، کہا کہ موذن آیا اور اس نے عثمان کو نماز کی اطلاع دی تو انھوں نے کہا کہ میں گھر سے نکل کر نماز نہیں پڑھوں گا، جو لوگ پڑھنے والے ہیں اُن سے جاکر کہو"

۱۶۶ - الطبری ۱/۳۰۰۵ " لوگ آپس میں گتھم گتھا ہو رہے تھے کہ عمرو بن حزم نے اپنے گھر کا دروازہ کھولا۔ اُن کا گھر عثمان بن عفان کے پڑوس میں تھا"

۱۶۷ - الطبری ۱/۲۹۸۹ "عمرو بن حزم انصاری نکل کر مصریوں کے پاس آئے، جو 'ذی خشب' میں موجود تھے اور انھیں یہ خبر سنائی، پھر اُن کے ساتھ چل کر مدینے آئے" نیز دیکھو الطبری ۱/۳۰۰۱ - ۳۰۲۱ -

۱۶۸ - ابن ہشام ۴/۳۱۴ - " ابن اسحٰق نے کہا، مجھ سے عبداللہ بن ابی بکر نے اُن سے اُن کی بیوی فاطمہ بنت عمارۃ نے اور اُن سے عمرۃ بنت عبدالرحمٰن بن اسعد بن زرارۃ نے اور اُن سے عائشہ نے"

۱۶۹ - الطبری ۱/۱۸۳۷ - مگر ابن ہشام صرف یہ کہتا ہے کہ " محمد بن اسحٰق نے کہا کہ مجھ سے یہ واقعہ فاطمہ نے بیان کیا"

۱۷۰ - ابن ہشام ۴/۱۶۵

۱۷۱ - ابن جریر الطبری ۳/۲۴۳۱ "عبداللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو ابن حزم نے کہا کہ رسول اللہ کی صاحبزادی زینب کی وفات شروع سنہ ۸ میں ہوئی" نیز ۳/۲۴۴۷ میں ہے : "عبداللہ بن ابی بکر بن حزم نے کہا کہ "جس نے اِن کی (مراد اُمّ حبیبہ زوج النبیؐ) شادی کرائی اور جس شخص کے پاس نجاشی نے (حبشہ میں) شادی کا پیغام بھیجا وہ خالد بن سعید بن العاص تھے اور یہ سنہ ۷ کا واقعہ ہے"

۱۷۲ - الطبری ۱/۱۷۵۶ " محمد بن اسحٰق نے کہا کہ عبداللہ بن ابی بکر نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن غزوات میں بنفسِ نفیس شرکت فرمائی۔ اُن کی تعداد ۲۶ ہے۔ ان میں پہلا غزوہ 'ودّان' ہے اسی کو "غزوۃ الابواء" بھی کہتے ہیں پھر غزوۂ بُواط ۔ الخ ۔ نیز دیکھو الطبری ۱/۱۷۵۸ " مجھ سے محمد بن اسحٰق نے اُن سے عبداللہ بن ابی بکر نے بیان کیا اور کہا کہ مدینے آنے کے وقت سے وفات تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعوث وسرایا کی تعداد ۳۵ ہوتی ہے"

۱۷۳ - الطبری ۱/۱۷۱۷ " مجھ سے محمد بن اسحٰق نے، اُن سے عبداللہ بن ابی بکر نے، بیان کیا، کہا کہ رسول اللہ کے پاس ملوکِ حِمیر کا خط آیا تو رسول اللہ نے انھیں جواب میں لکھا : "بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ من محمد النبی رسول اللہ إلی الحارث بن عبد کلال .... الخ"

۱۷۴ - ابن ہشام ۴/۲۴۱ " ان کے وفد کی واپسی کے بعد رسول اللہ نے اُن کی طرف عمرو بن حزم کو ارسال

فرمایا تاکہ وہاں اسلامی تعلیمات کی تبلیغ کریں۔ انھیں سنّت اور معالم اسلام سکھائیں، اُن سے صدقات وصول کریں۔ انھیں رسول اللہ نے ایک خط لکھ کر دیا تھا جس میں اُن کی ذمہ داریاں درج تھیں اور احکامات بیان کیے گئے تھے، وہ یوں تھا: "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ هٰذا بیانٌ مِن اللهِ ورسُولِهِ ..... الخ"

۱۷۵۔ ابن ہشام ۳/۱۰۸۔

۱۷۶۔ ابن ہشام ۴/۱۳ و ۱۸۔ الطبری ۱۷۳۲ و ۱۷۳۴۔ ابن ہشام کے یہاں ان فقروں میں عبد اللہ کا نام نہیں آیا ہے۔ دیکھو ابن ہشام ۴/۲۲۸ و ۴/۲۳۰ نیز الطبری ۱۹۰۵ و ۲۳۵۴۔

۱۷۷۔ النقائض (تحقیق: بیون) ۵۴۶۔ نیز ملاحظہ ہو: الاغانی ۸/۱۹۲ - ۱۹/۳۸۔

۱۷۸۔ ابن ہشام ۲/۳۴۳ "وَمِنْ بَنِي ظفر ثُمَّ مِنْ بَنِي سَوَادِ بن كعب وكَعْب هُوَ ظَفَر... قَتَادة بن النُّعمان"

۱۷۹۔ الواقدی (نشرِ ولہوزن) ۳۵۸۔

۱۸۰۔ ابن حجر ۷/۴۸۹ "عُمَر بنُ قَتادة بن نُعمان الظَّفَرِي الانصارى المَدَنِي۔ رَوَى عَنْ أبِيهِ وَلَهُ صحبة۔ وعَنْ عَلى بن الحُسَين۔ رَوَى عَنْهُ ابْنُهُ عاصِمٌ"

۱۸۱۔ ابن سعد کا جو مخطوطہ ہمیں دستیاب ہے، اُس میں عاصم کا ترجمہ نہیں ملتا، مگر الذہبی (نشر فیشر) اور ابن حجر ۵/۵۳۔ نیز المزّی (رک: سخاؤ "دراسات") ۱۴۔ نے اُسکا اقتباس دیا ہے۔ ابن سعد کہتا ہے: "كانَ رَاوِيَةً لِلعِلمِ وَلَهُ عِلمٌ بالمَغَازِي والسِّيَرَة۔ أمَرَهُ عُمَرُ بنُ عَبْدِ العزيز أنْ يَجلِسَ فِي مَسْجِدِ دِمَشْق فَيُحَدِّثَ النَّاسَ بالمَغَازِي وَمَنَاقِبِ الصَّحَابَة، فَفَعَلَ" اور الذہبی ۲۲ میں ہے: "وَ قَدِمَ على عُمَر بن عبد العَزِيزِ فقضَى دَيْنَهُ وَ امَرَهُ أنْ يَجْلِسَ فِي مَسْجِدِ دِمَشْقَ فَيحدّثَ النَّاسَ فَفَعَل، ثُمَّ رجعَ الى المدينة"

۱۸۲۔ ابن قتیبہ: المعارف ۲۳۶ "هو صاحبُ السِّيَرِ والمَغَازِي"

۱۸۳۔ الذہبی ۲۲ "وثّقه ابن معين وجماعة" ابن معین اور ایک گروہ نے انھیں ثقہ قرار دیا ہے۔

۱۸۴۔ ابن قتیبہ: المعارف ۲۳۶ "تَوفّى سَنَةَ عشرين ومئة" ۱۲۰ھ میں انتقال کیا۔

۱۸۵۔ ابن ہشام: ۲/۶۷ - ۴/۱۳۔

۱۸۶۔ ابن ہشام: ۲/۸۹ "وأمّا عاصم بن عمر بن قَتادة فقالَ: والله، مَا قالَ ذلك العبّاس إلاّ لِيَشُدَّ العقْدَ لرسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسلَّمَ فِي أعْنَاقِهِم وَ أمَّا عَبْدُ اللهِ بن ابى بَكر فَقالَ: ما قالَ ذلكَ العبّاسُ إلاَّ لِيُؤَخِّرَ القَوْمَ تِلك اللَّيلَة رجاءَ أنْ يَحضُرَهَا عَبدُ الله بن أبَي سَلُول، فيَكونَ أقْوَى لِأمْرِ القَومِ" (اور عاصم بن عمرو بن قتادہ نے کہا کہ خدا کی قسم العباس

نے یہ بات اس نیت سے کہی تھی کہ قوم کو رسول اللہ سے کیے ہوئے عہد کا پابند بنادیں۔ مگر عبد اللہ بن ابی بکر کا قول ہے کہ اِس کا مقصد اُس رات میں لوگوں کو اتنا ٹھہرانا تھا کہ عبد اللہ بن ابی سلول آجائے جو قوم کا ایک بااثر شخص تھا۔")

۱۸۷۔ الذہبی ۳/۴۷۰ "المزی نے کہا، احمد بن صالح المصری نے کہا کہ لوگ اُن کی ولادت ۵۰ھ میں بیان کرتے ہیں اور خلیفہ نے کہا کہ ۵۱ھ ہے اور ابن بکیر نے کہا کہ ۵۶ھ صحیح ہے اور الواقدی ۵۸ھ بتاتا ہے۔"

۱۸۸۔ ابن قتیبہ، المعارف: ۲۳۹ "ان کے دادا عبد اللہ بن شہاب معرکۂ بدر میں مشرکین کے ساتھ لڑے تھے۔"

۱۸۹۔ ایضاً۔ "یہ اُن لوگوں میں سے ایک تھے جنھوں نے یوم اُحد میں باہم عہد کیا تھا کہ اگر رسول اللہؐ ہماری نظر پڑیں گے تو ہم انھیں قتل کر دیں گے، یا اُن سے لڑتے ہوئے کام آجائیں گے۔ یہ لوگ عبد اللہ بن شہاب، اُبی بن خلف، ابن قمئۃ اور عتبۃ بن ابی وقاص تھے۔" نیز ملاحظہ ہو: الواقدی (ولہوزن) ۱۱۶۔ ابن سعد ج ۴ ق ۱ ص ۹۲

۱۹۰۔ ابن ہشام ۳/۸۴ "ابن ہشام نے کہا کہ ربیح بن عبد الرحمٰن بن ابی سعید الخدری نے اپنے باپ سے اور انھوں نے ابو سعید الخدری سے روایت کیا کہ اُس دن عتبہ بن ابی وقاص نے رسول اللہ پر تیر چلائے جن سے آنحضرت کے نچلے داہنی طرف کے دانت شہید ہو گئے اور نچلا ہونٹ زخمی ہوا اور عبد اللہ بن شہاب الزہری نے آپ کی پیشانی کو زخمی کیا۔"

۱۹۱۔ ابن ہشام ۳/۸۵ نیز الطبری ۱/۱۴۰۷۔

۱۹۲۔ ابن قتیبہ ۲۳۹ "وکانَ أبو مُسلم بن عبداللہ مع ابن الزّبیر۔"

۱۹۳۔ ابن حجر ۹/۴۵۱ "وروی عَنبسۃ عن یونس عن ابن شہاب قالَ: وفدتُ الی مروانَ وأنا مُحتَلِم۔" (ابن شہاب نے کہا جب میں مروان سے ملا ہوں تو بالغ ہو چکا تھا۔)

۱۹۴۔ ابن سعد ۵/۱۵۸۔

۱۹۵۔ تاریخ الیعقوبی (تحقیق: ہوتسما) ۲/۳۱۱ "وقالُوا: وتمنعنا من حجّ بیت اللہِ الحَرام و هُو فَرضٌ مِن اللہِ علینا۔ فقالَ لَهُم عبد الملک: هذا ابنُ شِہاب الزّہری یُحدّثکم أنّ رسولَ اللہ قالَ: لاَ تُشَدُّ الرِّحَالُ إلاّ الیٰ ثلاثۃِ مَساجِدَ المَسْجِدَ الحَرامُ ومَسْجِدی و مَسْجِدُ بَیْتِ المَقْدِس۔" (لوگوں نے کہا کہ تم ہمیں حج سے روکتے ہو حالانکہ وہ ہم پر اللہ کی طرف سے فرض ہوا ہے۔ عبد الملک نے کہا یہ ابن شہاب الزہری موجود ہیں تمھیں حدیث سنائیں گے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ تین مسجدوں کے لیے سفر کیا جاتا ہے، ایک مسجد بیت الحرام، دوسری میری مسجد اور تیسری

مسجد بیت المقدس"۔) (عبدالملک کا مطلب یہ تھا کہ وہاں مکہ میں عبداللہ بن الزبیر کا قبضہ ہے تو دمشق والے بیت المقدس کی زیارت کے لیے جا سکتے ہیں۔ اس کا بھی اتنا ہی ثواب ہے جتنا بیت اللہ کی زیارت کا ہے۔ فاروقی)

۱۹۶۔ البلاذری: الانساب (نشر: آلورڈ): ۱۵۹ "المدائنی عن ابراهیم بن سعد: ان عبدالملک رائی فی منامه کان امرأته المخزومية قلعت رأسه، ثم قطعت منه عشرين قطعة فبعث الى سعيد بن المسيب من سأله عن الرؤيا، فقال: تلد منه ولدا يملك عشرين سنة" (المدائنی نے ابراہیم بن سعد سے روایت کی کہ عبدالملک نے ایک بار خواب میں دیکھا گویا اس کی مخزومی بیوی نے اس کا سر اکھاڑ لیا ہے اور اس پر بیس ٹھوکریں لگائی ہیں۔ خلیفہ نے سعید بن المسیب سے تعبیر معلوم کرنے کے لیے ایک آدمی بھیجا۔ سعید نے یہ تعبیر دی کہ اس عورت سے تمھارے ایک لڑکا پیدا ہوگا جو بیس سال حکومت کرے گا") اور اسی کتاب میں (۲۲۳) ہے: "المدائنی قال: رأى عبدالملک كانه بال فى الكعبة فبعث الى سعيد بن المسيب من ساله عن ذلک" (المدائنی نے کہا کہ عبدالملک نے خواب میں دیکھا کہ خانۂ کعبہ میں پیشاب کر رہا ہے تو اس نے سعید بن المسیب کے پاس تعبیر پوچھنے کے لیے آدمی بھیجا")

۱۹۷۔ ابن سعد ۵/۹۱۔ مگر انساب البلاذری (ص ۲۲۳) میں راوی کا نام حبیب بن منبع ملتا ہے۔

۱۹۸۔ الطبری ۲/۱۰۵۲ "اور اس سال (۸۱ھ) عبدالرحمٰن ابن محمد بن الاشعث نے حجاج کی مخالفت کی اور اس سے جنگ کے لیے خروج کیا۔ یہ ابومخنف کا قول ہے جس کی روایت اس نے ابوالمخارق الراسبی کے حوالے سے کی ہے۔ مگر الواقدی کا خیال ہے کہ یہ واقعہ ۸۲ھ کا ہے۔

۱۹۹۔ البخاری۔ تاریخ /۹۳ "میں ابن الاشعث کی بغاوت کے زمانے میں دمشق آیا"

۲۰۰۔ ابن سعد ج ۷، ق ۲ ص ۱۵۰، "قبیصة بن ذؤیب .... ان سے الزہری نے روایت کی ہے اور یہ عبدالملک بن مروان کے نامہ بردار تھے"

۲۰۱۔ البلاذری الانساب ۲۵۷ "قبیصة بن ذؤیب نے کہا: "معاویہ کی خلافت کے آخر زمانے میں رات کو ہم مسجد میں حلقہ بنا کر بیٹھتے تھے، یعنی میں مصعب بن الزبیر... اور عبدالملک بن مروان"

۲۰۲۔ ابن سعد ۷/۱۵۷ "انھوں نے الزہری کو عبدالملک بن مروان کے دربار میں داخل کرایا تھا" نیز دیکھو ابن قتیبہ: المعارف ۲۲۸۔

۲۰۳۔ الذہبی: ۷۰ "قبیصة بن ذؤیب کی صحبت میں رہا۔ پھر عبدالملک نے ایک دن حلقے میں ایک آدمی بھیجکر دریافت کرایا کہ تم میں سے امہات الاولاد کی وراثت کے قانون کسے یاد ہیں تو میں نے کہا: "مجھے" چنانچہ عبدالملک کے پاس مجھے بھیج دیا گیا۔ اس نے پوچھا: تم کون ہو۔ میں نے اپنا

نام و نسب ظاہر کیا، تو کہنے لگا اگرچہ تمہارا باپ فتنوں میں خوں ریزیاں کرتا تھا، مگر خیر بیٹھو۔ پھر کچھ مسئلے پوچھتا رہا اور آخر میرا قرض ادا کر دیا۔"

۲۰۴۔ الذہبی : ۷۰ "ضَاقَتْ حالُ الزُّهری فخرج الی الشَّام" (الزہری کا حال تنگ ہوا تو وہ شام کو چلے گئے۔)

۲۰۵۔ البخاری (تاریخ) ۹۴ "قال : مَنْ انتَ۔ قلتُ : محمّد بن مسلم بن عُبَيد الله۔ ثُمَّ كتبَ الی هشام بن اسمٰعيل ان ابْعَثْ الی سَعِيد بن المسيّب فَسَلْهُ" (اس نے پوچھا، تم کون ہو۔ میں نے کہا: میں محمد بن مسلم بن عبید اللہ ہوں۔ پھر خلیفہ نے ہشام بن اسمٰعیل کو لکھا کہ سعید بن المسیب کے پاس کسی کو بھیج کر معلومات حاصل کرو۔")

۲۰۶۔ ابن سعد ۷/۱۵۷۔ ابن قُتَیبہ : المعارف ۲۲۸ "وَوَصَله فَفَرضَ لَهُ وَصَارَ مِنْ اَصْحَابِهِ" (یہ اس سے ملے، اس نے ان کا وظیفہ مقرر کر دیا اور یہ اس کے ندیموں میں شامل ہو گئے۔)

۲۰۷۔ البخاری : (تاریخ) ۱۰۴ "قال : سمعتُ الزُّهْرِيَّ قالَ : قَدِمتُ على الوليد ابن عبدِ الملِكِ اخطُبُ اليهِ ابنةَ عمّي ؛ ابنةَ مالك بن شِهَاب۔ فتعشَّيْنا فخرجْنا ... " (کہا میں نے الزہری کو کہتے سنا، میں الولید بن عبد الملک کے پاس اپنے چچا مالک بن شہاب کی بیٹی کا رشتہ لے کر گیا۔ ہم نے رات کا کھانا کھایا، پھر چلے۔۔۔۔)

۲۰۸۔ الفہرست میں کتاب کا یہی نام لکھا ہے، مگر یہ غلط ہے صحیح یوں ہوگا: "كتاب الزُّهری وابنَةِ عَمِّهِ اللذَيْنِ سَارا الی هِشام بن عبد الملك" (۳۔ نصّار)

۲۰۹۔ الفہرست ۳۰۷۔

۲۱۰۔ ابن عبد الحکم : (تحقیق: ٹوری) ۱۰۴ "ثُمَّ خَاصَم فيها الاصبغ اليهِ، وابنُ شِهاب قاضِيهِ يَومَئذٍ، فقضَى ابنُ شهابٍ لابنِ خارجةَ بالدَّارِ" (اس کے بارے میں الاصبغ نے جھگڑا کیا۔ ابن شہاب اس زمانے میں قاضی تھے۔ انھوں نے گھر کا فیصلہ ابن خارجہ کے حق میں کیا۔")

۲۱۱۔ الذہبی : ۷۲۔ "جَعَل يزيدُ بنُ عَبْد الملكِ ابنَ شهابٍ قاضياً" (یزید بن عبد الملک نے ابن شہاب کو قاضی بنا دیا تھا)۔ ابن قتیبہ : ۲۳۹ "وكانَ يَزيدُ بن عبدِ الملكِ استقضاهُ" (اور یزید بن عبد الملک ان سے مقدمات فیصل کراتا تھا)

۲۱۲۔ الاغانی ۴/۴۹

۲۱۳۔ الطبری ۲/۱۴۵۲ "قال محمّد بنُ عمر حدَّثَنی ابراهيمُ بن عبد الله بن ابی فَروة عن الزُّهری : قال، قلتُ لعبدِ الرَّحمٰن بنِ الضّحاكِ انّكَ تقدِمُ على قومِكَ وهُم يُنكِرونَ كلَّ شيءٍ خالفَ فِعلَهُم فالزمْ ما اجمَعوا عليه ... قالَ الزُّهریُّ فلم يأخُذ بشيءٍ

مِنْ ذٰلِکَ وعادَ الانصارَ طراً وضربَ ابابکرِبن حزم ظلماً وعُدواناً فی باطلٍ فما بقی منهم شاعرٌ الّا هجاہ ولا صالح الّا عابہ واتاہ بالقبیح " (محمد بن عمر نے کہا: مجھ سے ابراہیم بن عبداللہ بن ابی فروۃ نے الزہری کے حوالے سے بیان کیا، کہا: "میں نے عبدالرحمٰن بن الضحاک سے کہا: "تم اپنی قوم میں (گورنر ہوکر) جارہے ہو۔ یہ لوگ ہر اُس بات کو ناپسند کرتے ہیں جو اُن کے قومی رواج کے خلاف ہو، اِس لیے جس بات پر اُن کا اجماع ہو تم بھی اُسی کی پابندی کرنا۔ الزہری نے کہا: مگر اُس نے اِن میں سے ایک بات بھی نہیں مانی، اور سارے انصاریوں کو دشمن بنالیا۔ اُس نے ابوبکر بن حزم کو بلا وجہ ظلم و تشدد کرکے پٹوایا۔ ایک شاعر بھی ایسا نہیں بچا جس نے اُس کی ہجو نہ لکھی ہو اور نہ کوئی درویش ایسا تھا جس نے اُس پر ملامت نہ کی ہو، اور بُرا بھلا نہ کہا ہو۔"

۲۱۴۔ الذہبی : ۷۱

ذَرْ ذَا، واثنِ علیَ الکریمِ محمّدٍ	واذکُرْ فواضلَہ علی الاصحابِ
واذا یُقالُ مَنِ الجَوادُ بمَالِہِ	قِیلَ الجَوادُ محمّدُ بنُ شِهابِ
اهلُ المدائنِ یَعرفونَ مکانَہ	ورفیعَ نادیہ علی الاعرابِ

(یہ سب چھوڑو، اور دریا دل محمّد کی ثنا خوانی کرو، اور اُسے اپنے ساتھیوں پر جو فضیلتیں حاصل ہیں اُن کا بیان کرو۔ جب یہ سوال کیا جاتا ہے کہ سب سے زیادہ سخاوت کرنے والا کون ہے؟ تو ایک ہی جواب ملتا ہے کہ محمد بن شہاب۔ مدائن والے بھی اُس کا مرتبہ جانتے ہیں اور اُسے عربوں میں جو عزّت حاصل ہے اُس سے واقف ہیں۔")

۲۱۵۔ الذہبی : ۶۸

۲۱۶۔ ایضاً ۷۰/ " قال سعید بن عبدالعزیز ادی ہشام عن الزّھری سبعۃ آلاف دینارٍ دَیناً " (سعید بن عبدالعزیز نے کہا کہ ہشام نے الزّہری کا سات ہزار دینار کا قرض چکایا تھا۔)

۲۱۷۔ ایضاً ۷۰/ " وکانَ یؤدّبُ ولدَہ " (یہ اُس کے لڑکوں کو تعلیم دیتے تھے۔)

۲۱۸۔ ابن خلکان ۱/ ۵۷۱۔

۲۱۹۔ الذہبی : ۷۲

۲۲۰۔ یہاں بھی فاضل مضمون نگار سے ترجمے میں غلطی ہوئی ہے۔ اصل عبارت ہے: "إنّا إن نُھیّج الشیخ وذکر کلمۃً" اس کا ترجمہ وہی ہوگا جو ہم نے درج کیا۔ (فاروقی)

۲۲۱۔ فاضل مضمون نگار نے یوں لکھا ہے کہ" ہمارے لیے یہ مناسب نہیں کہ تمھاری روایت اخذ کریں لیکن الذہبی کی اصل عبارت ہے " ما ینبغی لنا ان نحمل عن مثلک " جس کا ترجمہ ہماری رائے

میں وہی ہے جو اوپر درج کیا گیا۔ (فاروقی)

۲۲۲۔ البخاری: (مغازی) "عن الزهری، قال: قال لی الولیدُ بن عبد الملک ابلغک انّ علیاً کانَ فیمن قذف عائشة" (الزہری نے کہا کہ مجھ سے الولید نے پوچھا کیا تمھیں ایسی کوئی روایت ملی ہے کہ عائشہ پر الزام لگانے والوں میں سے ایک علی بھی تھے)۔ نیز ملاحظہ ہو فتح الباری میں اس کے ہم مضمون فقرے (ج ۷/۳۳۶) اور محمد بن اسحق (ت: فیوک) ۱۰۔ توضیح نمبر ۳۴۔

۲۲۳۔ کتاب الاغانی ۱۰۶/۶

۲۲۴۔ ایضاً "حدثنی ... مصعب عن ابی الزناد، قال: اجمعَ الزّهریُّ علیٰ ان یَدْخُلَ الی بلادِ الرّومِ انّ ولی الولیدُ بن یزید فمات الزّهریّ قبلَ ذلک" (مجھ سے کہا... مصعب نے ابو الزناد سے روایت کیا کہ الزہری نے طے کر رکھا تھا کہ جب الولید بن یزید حاکم ہوگا تو وہ رومی مملکت میں چلے جائیں گے مگر الزہری اس کے برسر اقتدار آنے سے پہلے ہی مر گئے۔)

۲۲۵۔ الذہبی: ۴۷ "قال ضمرة بن ربیعة وغیرہ، مات سنة ثلاث وعشرین وھذا وَھْمٌ۔ وقالَ ابراھیم بن سَعْد و طائفة: سنة اربَع وعشرین۔ وقالَ الزّبیر بن بکّار وغیرہ سنةَ اربَع فی سابع عشر رمضان بشَغْب فی اموالہ۔ وَشَذَّ ابن یُونس الصّدَفی فقال: فی رمضان سنة خمس وعشرین ومئة۔ والصّحیح سنةَ اربع" (ضمرة بن ربیعہ وغیرہ نے کہا کہ ۱۲۳ھ میں مرے مگر یہ مغالطہ ہوا ہے۔ ابراہیم بن سعد اور ایک جماعت کا خیال ہے کہ ۱۲۴ھ سال وفات ہے۔ الزبیر بن بکار وغیرہ کا قول ہے، ۱۷ رمضان ۱۲۴ھ کو شغب میں اپنی جاگیر میں فوت ہوئے۔ ابن یونس الصدفی اپنے اس قول میں تنہا ہے کہ رمضان ۱۲۵ھ میں انتقال کیا۔ ان میں صحیح قول ۱۲۴ھ ہی ہے۔)

۲۲۶۔ ابن قتیبہ ۲۳۹ "ودُفِنَ بمالہ علی قارعةِ الطریق، لیَمُرَّ مارٌّ فَیَدْعُولَہُ والموضعُ الّذی بہ، آخِرُ عَمَلِ الحِجَازِ وَ اَوّلُ عَمَلِ فَلَسْطِیْنَ و بہ ضیعتہ" (یہ اپنی جاگیر میں شارعِ عام پر دفن کیے گئے تاکہ اُدھر سے گذرنے والے فاتحہ پڑھیں اور یہ جگہ صوبۂ حجاز کی آخری حد اور صوبۂ فلسطین کی ابتدائی حد پر واقع ہے، یہاں ان کا گاؤں ہے۔)

نیز دیکھیو: محمد بن اسحق (فیوک) ۱۰۔ توضیح نمبر ۳۹

۲۲۷۔ الذہبی: ۷۰ "وفَدَ الزّھریُّ علیٰ عبدِ الملکَ واستَوطَنَ الشام وکانَ یتردّدُ الی الحِجاز ویَحُجّ" (الزہری عبد الملک سے ملے اور شام کو اپنا وطن بنالیا۔ مگر وہ حجاز کو جاتے رہتے تھے اور حج بھی کرتے تھے۔)

۲۲۸۔ الطبری ۱۴۳۵/۲ "وحجَّ بالنَّاسِ فی ھذہِ السَّنةَ (یعنی سنہ ۱۹۹ھ) اَبُو شاکر مسلَمة

بن هشام بن عبد الملک و حجّ معه ابن شہاب الزُّہری فی هذہ السَّنۃِ "
(اس سال یعنی ۱۱۹ھ میں ابوشاکر مسلمۃ بن ہشام بن عبد الملک امیر حج تھے اور اسی سال اُن کے ساتھ ابن شہاب الزہری نے بھی حج کیا۔)

۲۲۹۔ ابن سعد ۲/۱۳۱ "کنتُ اجالسُ عَبْدَ اللّٰہ بن ثَعلَبۃَ بن صعَیر العذری اتعلّم منہ نَسَبَ قومی، فاتاہُ رجل جاھل یسألہ عن المُطلَّقۃِ واحدۃ ثنتین ثمّ تزوجھا رجلٌ و دخل بھا ثمّ طلّقھا علی کم ترجع الی زوجھا الاوّل۔ قال: "لا ادری، اذھَبْ الی ذٰلک الرّجلِ و اشار لہ إلی سعید بن المسیّب۔ قال: فقلتُ فی نفسی، ھذا أقدم مِنْ سَعیدٍ بدَھرٍ اُخبَرَنی اُنّہ عقل رسولَ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم مَجّ علی وَجْھِہٖ فَقُمتُ فاتّبعتُ السّائِلَ حتی سَالَ سعیدَ بن المسیّب فلزمتُ سعیداً فکانَ ھُو الغالِبُ علی عِلمِ المَدینۃ والمُسْتَفْتیٰ .... وکانَ لسعیدِ بن المسیّب عند النّاسِ قدرٌ کبیرٌ ...." (میں عبداللہ بن ثعلبۃ بن صعیر العذری کی صحبت میں بیٹھتا تھا اور اُن سے اپنی قوم کا نسب سیکھتا تھا۔ ایک دن اُن کے پاس ایک جاہل شخص آیا اور اُس نے ایک ایسی عورت کے بارے میں مسئلہ پوچھا جسے پہلے دو بار طلاق دی گئی پھر اس سے دوسرے شخص نے نکاح کیا اور خلوت صحیحہ کے بعد اُسے طلاق دے دی۔ تو اب وہ اپنے پہلے شوہر کے پاس کتنی عدت گذار کر واپس جا سکتی ہے۔ انھوں نے کہا مجھے معلوم نہیں۔ تم اُس شخص کے پاس جاؤ اور سعید بن المسیّب کی طرف اشارہ کیا۔ الزُّہری نے کہا کہ میں نے دل میں سوچا کہ یہ تو عمر میں سعید سے بڑے ہیں، اور مجھے بتلاتے تھے کہ انھوں نے (عالم شیر خوارگی میں) رسول اللہ کا زمانہ پایا تھا اور آنحضرتؐ نے (برکت کیلیے) اِن کے منہ میں کُلّی کی تھی۔ میں اُٹھ کر سائل کے پیچھے ہو لیا، یہاں تک کہ اس نے سعید سے مسئلہ پوچھ لیا۔ اب میں نے سعید کی خدمت میں حاضری کو لازم کر لیا۔ وہ مدینہ کے علم پر حاوی تھے اور اُن سے فتاوی لیے جاتے تھے ... سعید بن المسیّب کو لوگوں میں بڑی عزت حاصل تھی ....)

۲۳۰۔ الذہبی ۶۹

۲۳۱۔ ابن سعد ۲/۱۳۱۔ "کنتُ اجالسُ ثَعلبۃ بن ابی مالک قال: فقالَ لی یوماً تُرید ھٰذا۔ قال، قلتُ: نعم۔ قالَ: علیک بسعیدِ بن المسیّب قالَ فجالستُہ عشر سنین کیومٍ واحدٍ" (میں ثعلبۃ بن ابی مالک کے پاس بیٹھا کرتا تھا۔ ایک دن انھوں نے کہا کیا تم یہ (فقہی مہارت) چاہتے ہو۔ میں نے کہا: "جی ہاں"۔ بولے تو پھر سعید بن المسیّب کی خدمت کو لازم کر لو۔ بولے: "میں پھر دس سال تک ان کی مجلس میں اس طرح (بلاناغہ) حاضر رہا جیسے یہ ایک ہی مسلسل دن تھا۔)

۲۳۲۔ ایضاً۔ "عن مَعْمَر قالَ: سمعتُ الزُّھریَ یَقُول: اذرکتُ مِن قریشٍ اربعۃَ بحورٍ:

سعید بن المسیب، وعُروۃ بن الزُّبیر وابا سلمۃ بن عبدالرحمٰن، وعُبید اللہ بن عبداللہ بن عُتبۃ " (معمر نے کہا میں نے الزّہری کو کہتے سُنا ہے کہ میں نے قریش میں (علم کے) چار سمندر دیکھے: سعید بن المسیب، عُروۃ بن الزبیر، ابوسلمۃ بن عبدالرحمٰن اور عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبۃ۔)

۲۳۳- ابن سعد ۲/۱۳۴ " حدّثنی ابو یوسف الماجشون انہ سمع ابن شہاب یقول: کنتُ اذا حدّثنی عُروۃ ثُمّ حدّثنی عَمرۃ، یُصدّق عِندی حدیثُ عُروۃ فلمّا تبحّرتُہما، اذا عُروۃ بحرٌ لا ینزف " (ابو یوسف الماجشون نے مجھ سے بیان کیا کہ میں نے ابن شہاب کو یہ کہتے سنا ہے: جب مجھ سے عروۃ کوئی حدیث بیان کرتے تھے اور پھر (وہی حدیث) عمرۃ بیان کرتی تھیں، تو میرے نزدیک عروۃ کی روایت زیادہ معتبر ہوتی تھی اور جب میں نے ان دونوں کے علم کو جانچا تو یہ دیکھا کہ عروۃ ایک بحرِ بے پایاں ہیں۔)

۲۳۴- ابن حجر ۷/۲۳

۲۳۵- الذہبی ۱: ۷۱

۲۳۶- فاضل مضمون نگار نے غلام الاعمش کا ترجمہ یہ کیا ہے: " آپ کا غلام جس کی آنکھوں میں آنسو بھرے ہوئے ہیں " (فاروقی)

۲۳۷- الاغانی: ۸/۹۵ " قال عُبید اللہ لابنِ شِہاب الزّہری۔

اذا قلتُ امّا بعدُ، لم یَثنِ منطقی — فحاذِر اِذا ما قلتُ کیف أقول

اِذا شئتَ أن تلقی خلیلاً مُصافیاً — لقیتَ، وإخوانُ الثّقاتِ قلیل

(عبید اللہ نے ابن شہاب الزّہری کے لیے کہا ہے: " جب میں امّا بعد کہہ کر تقریر شروع کرتا ہوں تو پھر میری زبان فرفر چلتی ہے۔ مگر جب میں خود یہ کہنے لگوں کہ " کیا کہئے " تو پھر سمجھ لو۔ تم اگر کسی مخلص دوست سے ملنا چاہتے ہو تو مل سکتے ہو مگر دنیا میں بھروسے کے لائق ثقہ انسان بہت ہی تھوڑے ہوتے ہیں۔")

۲۳۸- ابن حجر ۹/۴۴۸ " وقال اللّیث عن جعفر بن ربیعۃ، قلتُ لعراک ابن مالک مَن افقہُ اھل المدینۃ، فذکر سعید بن المسیّب وعُروۃ وعُبید اللہ بن عبداللہ۔ قال عراک واعلمھم عندی جمیعاً ابنُ شہاب لانہ جمع عِلمَھم الی عِلمہ۔"

(اللّیث نے جعفر بن ربیعہ کے حوالے سے کہا میں نے عراک بن مالک سے پوچھا کہ مدینہ کا سب سے بڑا فقیہ کون ہے تو انھوں نے سعید بن المسیّب، عروہ اور عبید اللہ بن عبداللہ کے نام لیے۔ عراک نے کہا: مگر میرے نزدیک ان سب میں بڑے عالم ابن شہاب ہیں۔ اس لیے کہ انھوں نے

اپنے علم میں اُن کا علم جمع کر لیا ہے۔")

۲۳۹- الذہبی : ۶۹

۲۴۰- ابن حجر ۲۴۹/۹

۲۴۱- ابن حجر ۲۴۹/۹

۲۴۲- ابن سعد ۱۳۵/۲

۲۴۳- لسان العرب میں تحت مادہ "نتل" " وفی حدیث سعد بن ابراھیم ماسبقنا ابن شہاب من العلم بشیٔ إلاّ (انا) کنّا نأتی المجلس فیستنتل و یشدّ ثوبہ علی صدرہ۔ ای یتقدّم۔" (رح۔ نصار)

۲۴۴- الذہبی ۷۰

۲۴۵- ایضاً ۶۹

۲۴۶- ایضاً ۶۷

۲۴۷- ایضاً ۶۷

۲۴۸- ایضاً ۶۷

۲۴۹- عبدالملک نے عُروۃ سے وہ اخبار طلب کیے ہوں گے جو بعض حوادث سے متعلق قلمبند کیے گئے۔ یہ مطلب نہیں تھا کہ وہ اُس خاص حادثہ کے بارے میں "حدیث" بیان کریں اور شاید یہی وجہ تھی کہ عُروۃ نے سندوں کو ترک کر دیا تھا۔

۲۵۰- گولڈزیہر: دراساتِ اسلامیہ ۔ ۲۱۰/۲

۲۵۱- ابن سعد : ۱۳۵/۲ - الذہبی ۷۱ - " فرأیتُ ألاّ أمنعہ مسلماً " (تو میں نے سوچا کہ کسی مسلمان کو اس سے محروم نہ رکھوں") نیز دیکھو۔ گولڈزیہر: دراساتِ اسلامیہ ۳۸/۲۔

۲۵۲- الذہبی : ۶۸

۲۵۳- ایضاً : ۶۹ " وقال انسُ بنُ عیاض عن عبید اللہ بن عمر، قال: کنتُ أری الزّھری یُعطی الکتابَ فلا یَقرؤہ ولا یُقراء علیہ فیُقال لہ: نروی ھذا عنک؟ فیقول: نَعم" (انس بن عیاض نے عبید اللہ بن عمر کے حوالے سے کہا کہ ہم دیکھتے تھے کہ الزہری کتاب دیتے تھے، نہ وہ اُسے پڑھتے تھے نہ وہ انھیں پڑھ کر سنائی جاتی تھی۔ پھر کوئی کہتا کیا ہم اسے آپ کے حوالے سے روایت کر سکتے ہیں۔ تو وہ کہتے: "ہاں")

۲۵۴- گولڈزیہر: دراساتِ اسلامیہ ۳۸/۲ ۔ نوٹ ۲

۲۵۵- ابن سعد ۱۳۶/۲ - نیز الذہبی : ۷۱۔

۲۵۶- ابن خلکان ۱/۵۷۱ "وکانَ اذا جلس فی بَیتہ وَضَع کُتبَہ حولَہٗ فَیشتغل بھا عَنْ کُلِّ شَیٍٔ من اُمُورِ الدُّنیا، فقالت لہ امرأتہ یوماً: واللّٰہِ لَھذہِ الکُتبُ اشدُّ عَلَیَّ مِنْ ثلاثِ ضَرائِرَ" (جب گھر میں بیٹھتے تو اُن کے چاروں طرف کتابیں ہی کتابیں ہوتی تھیں اور دنیا و مافیہا سے بالکل بے خبر ہو جاتے تھے، اِس پر ایک دن اُن کی بیوی نے کہا کہ یہ کتابیں مجھ پر تین سوکنوں سے زیادہ شاق ہیں۔") نیز دیکھو ابو الفداء ۱/۴۵۶

۲۵۷- الطبری ۲/۲۴۸

۲۵۸- ایضاً: اس کا ایک اقتباس یہ ہے: "ومات یزیدُ بنُ معاویۃ وھو ابنُ تِسعَ وثلاثین، وکانتْ ولایتہ ثلاثَ سنینَ وستَّۃَ اشھُرٍ فِی قول بعضِھم ویُقال ثمانیۃَ اشھُرٍ" (یزید بن معاویہ مرا تو وہ ۳۹ سال کا تھا اور اس کی حکومت بعض کے قول کے مطابق تین سال چھ ماہ اور بعض کے نزدیک تین سال آٹھ ماہ رہی) ایضاً ۱۲۶۹ "الزّہری اس بارے میں کہتے ہیں: مَاحُدِّثتُ عَنْ ابنِ وھب عَنْ یونس، عنہ: ملکَ الولیدُ عشرَ سنین اِلّا شھراً" (اس بارے میں ابن وہب کی یونس سے روایت ہے بحوالہ الزّہری کہ الولید نے ایک ماہ کم دس سال حکومت کی۔")

۲۵۹- الاغانی ۱۹/۵۹- "قالَ المدائِنی فی خبرہ واخبرنی ابنُ شھاب قال، قال لی خالِد بن عبد اللّٰہ القسری اکتُبْ لِی النَّسَبَ، فبدأتُ بِنَسَبِ مُضَر وما اتممتُہٗ- فقالَ اَقطعہ قطعہ اللّٰہُ مَعَ اُصولِھم-" (المدائنی نے اپنی خبر میں کہا کہ مجھے ابن شہاب نے خبر دی کہا کہ مجھ سے خالد بن عبد اللہ القسری نے کہا: میرے لیے نسب لکھ دو تو میں نے مُضر سے شروع کیا مگر اُسے اختتام تک نہیں پہنچا سکا- پھر اُنہوں نے اس کو قطع کیا خدا نے اس کی جڑیں ہی کاٹ دیں-)

۲۶۰- الاغانی ۱۹/۵۹ "قالَ واکتُبْ لی السیرۃ، فقُلتُ لہ فانہ یمُرّ بِیَ الشیٔ مِنْ سِیرۃِ علیِّ بنِ ابی طالب- صلوات اللّٰہ علیہ- فاذکرہٗ فقالَ: لَا اِلّا ان تراہ فی قعرِ الجحیم" (کہا میرے لیے سیرۃ پر ایک کتاب لکھ دو- میں نے اس سے کہا: اگر سیرۃ علی بن ابی طالب صلوات اللہ علیہ سے متعلق کچھ باتیں اُس میں آئیں تو کیا اُنھیں بھی بیان کر دوں؟ کہنے لگا: نہیں، مگر یہ کہ تم اُنھیں غلطیاں کرتے ہوئے دیکھو (تو لکھو)۔")

۲۶۱- دیکھو فیوک: "محمد بن اسحٰق" ۲- توضیح ۲۴-

۲۶۲- ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الزّہری کی کچھ اور تصانیف بھی تھیں جن تک فاضل مضمون نگار پروفیسر ہورووِتس کی رسائی نہیں ہو سکی- مثلاً شمس الدین محمد بن عبد الرحمٰن السخاوی نے اپنی کتاب "الاعلان بالتوبیخ

بِمَنْ ذَمَّ اَهْلَ التَّوَرِيخْ" میں لکھا ہے: "وَرَدی یونس بن یَزید مشاهِدَ النَّبِیِّ صلّی اللهُ علیه وسلّم عنِ الزُّهْرِی" (یونس بن یزید نے الزُّہری کے حوالے سے رسول اللہ کی جنگوں کا حال قلمبند کیا تھا۔)

۲۶۳۔ دیکھو ابن ہشام ۳/ ۳۹- (نیز الطبری ۱/ ۱۵۱۸۔ مُسند احمد بن حنبل ۲/ ۱۹۴۔ البخاری: صحیح) (حدیث الافک) "حَدَّثَنِی الزُّهرِی عَن علقمة بن وَقَّاص وَعَن سَعِید بن جُبَیر وَعَن عُروَة بنِ الزُّبَیر وعَن عُبَیدِ الله بن عبد الله بن عُتبَة قَالَ: کُلٌّ قد حَدَّثَنِی بعضَ هٰذا الحَدیثِ و بعضُ القَومِ کانَ اَوْعیٰ لَه مِن بَعضٍ وَقَد جَمَعتُ لک الَّذی حَدَّثَنِی القَوم" (الزُّہری نے علقمہ بن وقّاص اور سعید بن جبیر اور عُروہ بن الزُّبیر اور عُبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کے حوالے سے مجھ سے بیان کیا اور کہا کہ اس حدیث کا ایک ایک حصّہ ان میں سے ہر ایک نے روایت کیا ہے اور ان میں سے ہر ایک دوسرے سے زیادہ محتاط ہے۔ میں نے تمھارے لیے سب کے اقوال کو یکجا کر دیا ہے۔")

۲۶۴۔ الذہبی: ۷۳۔

انشورنس اسلامی معیشت میں

(۲)

ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی

انشورنس اور قمار

انشورنس کے بنیادی اصول کا جو تعارف گذشتہ صفحات میں کرایا گیا ہے اس کی روشنی میں اس طریقہ میں کوئی اخلاقی خرابی یا سماجی مضرت نہیں نظر آتی بلکہ یہ مشترکہ انسانی مسائل کو باہمی تعاون سے اجتماعی طور پر حل کرنے کا ایک طریقہ ہے جسے اختیار کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس طریقے کا کوئی بدل بھی نہیں میسر ہے۔ مگر چونکہ بعض حضرات نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ انشورنس قمار کی ایک صورت ہے، اس لیے آگے بڑھنے سے پہلے اس شبہ کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ واضح رہے کہ ہم انشورنس کی کسی مخصوص شکل کو جسے دور جدید میں انشورنس کمپنیوں نے عملاً اختیار کر رکھا ہو سامنے رکھ کر گفتگو نہیں کر رہے ہیں۔ ہمارے پیش نظر وہ بنیادی اصول اور اس پر مبنی طریقہ، انشورنس کی سادہ شکل ہے جس کا تعارف اوپر کرایا گیا ہے۔ حقیقی اہمیت اسی کی ہے، کیونکہ اگر خود یہ طریقہ دراصل قمار سے پاک ہے تو اس کی ان مروجہ شکلوں میں جو قمار سے آلودہ ہوگئی ہوں، اصلاح و ترمیم

ہو سکتی ہے اور نہ ہو سکے تو اسے ترک کیا جا سکتا ہے۔

قمار میں جو خرابی ہے وہ یہ ہے کہ جوا کھیلنے والا بازی لگا کر یا شرط بد کر اپنے لیے ایک ایسا خطرہ مول لیتا ہے جو پہلے سے موجود نہ تھا' یا اگر موجود تھا تو خود اس کی ذات سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا۔ لاٹری کے ٹکٹ خریدنا' گھوڑوں کی دوڑ یا فٹ بال کے مقابلے میں یا تاش' شطرنج وغیرہ کے کھیلوں میں ہار جیت پر بازی لگانا اس کی تمام مثالیں ہیں۔ قمار کی تمام ممکن شکلوں اور اس کی تمام مروّجہ قسموں میں یہ بات مشترک ہے کہ وہ شخص جو بازی لگا کر ایک رقم ہار جانے کا خطرہ مول لیتا ہے اگر چاہتا تو بازی نہ لگاتا اور اگر وہ بازی نہ لگاتا یا شرط نہ بدتا تو اُس کو اس رقم کے نقصان کا خطرہ نہ پیش آتا۔

انشورنس کا معاملہ اس سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ جس خطرے کے پیشِ نظر انشورنس کرانے والا انشورنس کراتا ہے اس کا وجود' اور اس فرد سے اس کا تعلق' اس کے انشورنس کرانے یا نہ کرانے پر منحصر نہیں ہے بلکہ ہر حال میں پایا جاتا ہے۔ یہ خطرہ زندگی کی کسی نارمل سرگرمی' اقتصادی عمل' پیشہ یا حرفہ سے لازمی طور پر وابستہ ہوتا ہے جس کا مکمل ازالہ انشورنس کے سوا کوئی اور تدبیر اختیار کرنے سے نہیں ہو سکتا۔ ان تمام خطرات سے مالی نقصان بھی وابستہ ہوتا ہے۔ اس کی سب سے نمایاں مثال موت ہے جس کا خطرہ زندگی کے ساتھ لگا ہوا ہے اور جس سے ہمیشہ نہیں مگر اکثر' بالخصوص اگر متوفی جوان ہو' اس کے متعلقین کو مالی نقصان بھی ہوتا ہے۔ آدمی اس نقصان کی تلافی کے لیے انشورنس کرائے یا نہ کرائے اس نقصان کا اندیشہ بہر حال موجود رہتا ہے کیونکہ اس کا تعلق موت سے ہے جو تمام احتیاطی تدابیر کے باوجود کسی وقت بھی واقع ہو سکتی ہے اور کبھی نہ کبھی ضرور واقع ہو کر رہتی ہے۔ اسی طرح موٹر کار' بحری جہاز' ہوائی جہاز اور دوسری سواریوں کے مالکوں کو کسی حادثے کے نتیجے میں ان سواریوں کی بربادی یا ان کی ٹوٹ پھوٹ کا اندیشہ لاحق ہوتا ہے۔ یہ اندیشہ ان کے استعمال کے ساتھ لازمی طور پر وابستہ ہے اور حادثے کی صورت میں مالی نقصان یقینی ہے۔ اسی طرح ہر مسافر کو جو ان سواریوں کے ذریعہ سفر کرتا ہے' یہ خطرہ مول لینا پڑتا ہے کہ سواری کو حادثہ پیش آنے کی صورت میں اس کی جان چلی جائے یا وہ مجروح

ہو جائے، جس سے اکثر حالات میں مالی نقصان وابستہ ہوتا ہے۔ مکان، دوکان، سامانِ تجارت، کھیت، کارخانہ اور دوسرے املاک کے ساتھ بھی آتش زدگی وغیرہ حوادث کے نتیجے کے طور پر بربادی کا اندیشہ وابستہ ہے۔ بہ خلاف قمار باز کے مسافر، سواری کا مالک یا مکان وغیرہ کا مالک متعلقہ حادثے کا اور اس سے وابستہ مالی نقصان کا خطرہ جان بوجھ کر نہیں مول لیتے۔ سفر، سواری رکھنا اور اسے استعمال کرنا، مکان، دوکان، کارخانہ کھیت، سامانِ تجارت وغیرہ اثاثوں کی ملکیت اور ان کا استعمال، عام کاروباری زندگی کے ساتھ لگے ہوئے ہیں جن سے دست برداری ممکن نہیں۔ صنعتی مزدور مشینوں کے درمیان نقل و حرکت کے لیے، اور ایسے کارخانوں میں کام کرنے کے لیے مجبور ہے جن میں آتش گیر مادے بھی استعمال کیے جاتے ہیں۔ یہ سرگرمی روزی کمانے کے لیے ضروری ہے مگر اس کے ساتھ یہ خطرہ بھی لگا ہوا ہے کہ شاید صنعتی حادثے کے نتیجے میں اعضا مجروح ہو جائیں اور معذوری کے سبب مدت العمر مالی نقصان اُٹھانے پڑیں۔ ان تمام صورتوں میں خطرے کا اور اس سے وابستہ مالی صدمے کا احتمال بہر حال موجود ہوتا ہے، خواہ انشورنس کرایا جائے یا نہ کرایا جائے۔

جوے بازی اور انشورنس کے درمیان دوسرا بنیادی فرق نفع کی امید سے تعلق رکھتا ہے۔ جوے بازی کا مالی محرک اس مالی منفعت کا حصول ہے جو بازی جیت جانے کی صورت میں ہوگی جبکہ انشورنس کرانے کا مالی محرک اس نقصان کی تلافی ہے جو متعلقہ خطرہ پیش آجانے کی صورت میں ہوگا۔ جس حادثے کے اندیشے سے انشورنس کرایا گیا ہے اگر وہ واقعۃً پیش آجائے تو معاہدے کے مطابق انشورنس کرانے والے کو جو رقم ملے گی اس کی حیثیت کسی نفع کی نہیں ہے۔ یہ رقم صرف اس مالی نقصان کی تلافی کرتی ہے جو عملاً واقع ہو چکا۔ اس رقم کے ملنے سے حادثے کا شکار ہونے والے کی دولت میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا بلکہ صرف اس کمی کی تلافی ہوتی ہے جو حادثے کے نتیجے میں واقع ہو چکی۔ اس کے برعکس بازی جیتنے کی صورت میں جوے باز کو جو رقم ملتی ہے وہ اس کی دولت میں اضافہ کرتی ہے۔ اس کے لیے اس رقم کی حیثیت خالص نفع کی ہے۔ جوے باز

اور انشورنس کرانے والے کے محرکات یکسر مختلف ہیں۔ اول الذکر کی نظر اس خالص نفع پر ہے، دوسرے کی نظر اس نقصان کی تلافی پر ہے جس کا اسے اندیشہ ہے۔ لاٹری کا ٹکٹ خریدنے والا جو دس لاکھ روپے کا انعام پاتا ہے اس کا مقابلہ بحری جہاز کے اس مالک سے کیجیے جس کو جہاز ڈوب جانے کی صورت میں انشورنس کے معاہدے کے مطابق اس جہاز کی قیمت کے طور پر دس لاکھ روپے ملتے ہیں۔ جہاز کے مالک کی مالی حیثیت اب بھی وہی ہے جو جہاز ڈوبنے اور انشورنس کی رقم ملنے سے پہلے تھی۔ وہ انشورنس سے ملنے والی رقم کے نتیجے میں پہلے سے زیادہ دولت مند نہیں ہوگیا ہے۔ اس کے برعکس لاٹری میں انعام پانے والا اب پہلے سے زیادہ دولت مند ہے۔ اس کی دولت میں دس لاکھ کا اضافہ ہوگیا ہے۔

اب معاملے کے دوسرے پہلو کا جائزہ لیجیے۔ جوے باز بازی ہار جاتا ہے تو اسے مالی نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ لاٹری کے ٹکٹ کے دام ضائع جاتے ہیں، یا شرط کے مطابق بازی جیتنے والا اس سے ایک رقم وصول کرتا ہے۔ اس رقم کی ادائیگی ایک خالص نقصان ہے۔ اس کے بالمقابل جوے باز کو کچھ بھی نہیں حاصل ہوتا۔ اس کے مقابلے میں صرف اس امید کا ذکر کیا جاسکتا ہے کہ جوے میں جیت بھی ہوسکتی تھی اور ایک رقم ہاتھ آسکتی تھی۔ مگر یہ امید معروضی طور پر ہارنے اور خسارہ برداشت کرنے سے وابستہ نہیں ہے اس سے الگ وجود رکھتی ہے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی جوے باز عرصے تک بازی نہ ہارے، مسلسل جیتتا چلا جائے۔ انشورنس کرانے والا معاہدے کے مطابق ایک پریمیم ادا کرتا ہے۔ اس ادائیگی کے عوض اسے اس بات کی ضمانت حاصل ہوتی ہے کہ اگر متعلقہ حادثہ پیش آگیا تو اس کے نتیجے میں واقع ہونے والے مالی نقصان کی تلافی کی جائے گی۔ یہ تحفظ اسے معاہدہ کراتے ہی حاصل ہوجاتا ہے خواہ حادثہ واقع ہو یا نہ ہو۔ جو پریمیم اسی تحفظ کی لاگت ہے۔ یہ تحفظ دور رس اقتصادی اہمیت کا حامل ہے اور اس کی افادیت پر اس کا اثر نہیں پڑتا کہ حادثہ واقع ہوتا ہے، اسے نقصان ہوتا ہے اور اس نقصان کی تلافی کے لیے اسے رقم ملتی ہے یا حادثہ واقع نہیں ہوتا۔ اس نکتے

کی وضاحت آیندہ کی جائے گی۔ اقتصادی سرگرمیوں کی انجام دہی اور معاشی کارکردگی کی خاطر اس تحفظ کی اہمیت پریمیم ادا کرنے کی ایک معقول بنیاد ہے۔ پریمیم گھاٹا نہیں لاگت ہے۔ اس کے برعکس جوے میں ہاری ہوئی رقم سراسر گھاٹا ہے۔ پریمیم ادا کرنا ایک مجبوری کے تحت ہے۔ مجبوری یہ ہے کہ جن خطرات سے نقصان کا اندیشہ وابستہ ہے ان سے مفر نہیں، اور اندیشۂ نقصان سے تحفظ کی واحد صورت یہ ہے کہ پریمیم ادا کیا جائے۔ لاٹری کے ٹکٹ کے دام ادا کرنے یا بازی ہارنے کی صورت میں طے شدہ رقم ادا کرنے کے ساتھ ایسی کوئی مجبوری نہیں ہے۔ جوے باز اپنے اختیار سے یہ گھاٹا مول لیتا ہے۔

انشورنس کرانے والا اگر انشورنس نہ کرائے تو اس کو وہ حادثہ جس کا خطرہ تھا، واقع ہونے کی صورت میں زبردست مالی نقصان کا اندیشہ لگا رہے گا۔ یہ اندیشہ اس کے فیصلوں پر بہرحال اثر انداز ہوگا خواہ آیندہ وہ خطرہ واقع ہو یا نہ ہو کیونکہ فیصلہ کا وقت پہلے آتا ہے۔ بحری جہاز کا مالک اپنے جہاز کو بحری سفر پر بھیجے یا نہ بھیجے اس فیصلہ پر اس اندیشہ کا گہرا اثر پڑے گا کہ جہاز ڈوب سکتا ہے اور اس حادثے کے نتیجے میں دس لاکھ روپے کا نقصان ہو سکتا ہے۔ یہ بات کہ اس سفر میں جہاز ڈوبا یا نہیں ڈوبا، بعد میں معلوم ہوگی یہی حال ان تمام اقتصادی اعمال اور عام سرگرمیوں کا ہے جن کے ساتھ خطر محض وابستہ ہو۔ ان تمام صورتوں میں مالی نقصان کی تلافی کی ضمانت حاصل ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ پر گہرا اثر پڑنا لازمی ہے اور یہ اثر اس سے بے نیاز ہے کہ عملاً یہ نقصان واقع ہوتا ہے یا نہیں۔

اس حقیقت کی روشنی میں اس پر غور کیجیے کہ کیا جوے کی ہاری ہوئی بازی سے وابستہ مالی خسارہ اور حادثہ واقع نہ ہونے کی صورت میں ادا کیا جانے والا پریمیم ایک ہی نوعیت کے حامل ہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ اگر انشورنس کرانے والے کو عملاً وہ حادثہ نہ پیش آیا جس کا اندیشہ تھا، نہ کوئی مالی نقصان ہوا اور نہ اس کی تلافی میں کوئی رقم ملی تو اس نے جتنا پریمیم ادا کیا وہ اس کے لیے سراسر گھاٹا ہے۔ اگر وہ انشورنس نہ کراتا تو پریمیم نہ ادا کرنا پڑتا اور یہ گھاٹا نہ ہوتا۔ جس طرح جوے باز اگر بازی نہ لگاتا تو نہ ہارتا اور اسے

گھاٹا نہ ہوتا۔ اوپر ہم یہ واضح کر چکے ہیں کہ معاہدہ انشورنس سے یہ ضمانت حاصل ہوتی ہے کہ اگر نقصان ہوا تو اس کی تلافی کی جائے گی اور خود یہ ضمانت اقتصادی اعمال اور ان تمام سرگرمیوں کے لیے جن سے خطر محض وابستہ ہے ایک قدر و قیمت رکھتی ہے۔ لاٹری کے ٹکٹ کی قیمت یا جوے میں ہاری ہوئی رقم کے ساتھ اس طرح کی کوئی قابلِ قدر چیز وابستہ نہیں ہے۔ انعام پانے یا بازی جیتنے کی جو اُمید اس سے وابستہ ہے وہ کسی اقتصادی فیصلہ پر کوئی اثر نہیں ڈالتی۔ دراصل اس کا کوئی تعلق کسی اقتصادی عمل یا سرگرمی سے ہے ہی نہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ بازی جیتنے کے بعد ملنے والی رقم سے جوے باز کوئی مفید کاروبار کرنے کا خواہشمند ہو سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ خواہش کے باوجود وہ صرف امید کی بنیاد پر متعلقہ کاروباری فیصلے بازی لگاتے وقت نہیں کر سکتا۔ انشورنس کا معاملہ بالکل مختلف ہے یہاں فیصلہ کا موقع پہلے آتا ہے، انشورنس کا سوال بعد میں پیدا ہوتا ہے اور انشورنس کرانے یا نہ کرانے کا اس فیصلے پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ جوے میں بازی لگانے یا نہ لگانے کا اُس کاروباری فیصلے پر کیا اثر پڑ سکتا ہے جس کی مالی بنیاد ابھی فراہم بھی نہیں ہو سکی ہے، نہ اس کی فراہمی یقینی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ بازی جیتنے کی امید صرف بازی لگانے کے فیصلے پر اثر انداز ہو سکتی ہے اور اسی کا محرک بن سکتی ہے۔ یہ امید کسی دوسرے فیصلے سے نہ کوئی تعلق رکھتی ہے نہ اس پر اثر انداز ہو سکتی ہے۔

انشورنس کو قمار قرار دینے والوں کی غلط فہمی کا سبب بعض ایسی باتیں ہیں جو بظاہر دونوں معاملوں میں مشترک نظر آتی ہیں۔ جوے باز اور انشورنس کرانے والے دونوں کو بعض اوقات ایک بڑی رقم ملتی ہے جس کے مساوی کوئی معاوضہ ان کی طرف سے نہیں ادا کیا گیا ہے۔ بعض انشورنس کرانے والے مسلسل پریمیم ادا کرتے ہیں مگر ان کو اس کے عوض کوئی بڑی رقم نہیں ملتی، جس طرح کہ بعض جوے باز بازی ہارتے ہی چلے جاتے ہیں، یا ایک شخص لاٹری کے متعدد ٹکٹ مسلسل خریدتا رہتا ہے مگر انعام نہیں پاتا۔ اوپر کی بحث سے یہ غلط فہمی دور ہو جانی چاہیے۔ مزید اطمینان کے لیے ہم ان دونوں بظاہر یکساں امور کے سیاق میں انشورنس اور قمار کا جامع موازنہ بھی کریں گے۔ پہلے اس بڑی رقم کو لیجیے جو انشورنس

کرانے والے کو پریمیم کے طور پر تھوڑی رقم ادا کرنے پر بھی مل جاتی ہے۔ قطع نظر اس کے کہ یہ رقم واقع شدہ نقصان کی تلافی کرتی ہے۔ اس طرح نقصانات کی تلافی کا طریقہ اختیار کرنے سے سماج میں اقتصادی اعمال کی انجام دہی کے لیے ایک محفوظ و مامون فضا برقرار رکھی جاتی ہے خطرِ محض، بعض ایسے حوادث کا اندیشہ جن سے نقصان ہی نقصان وابستہ ہے، اقتصادی سرگرمیوں کے لیے ازحد ہمت شکن ہوتا ہے۔ اس کا اقتصادی کردار اس کاروباری خطر سے یکسر مختلف ہے جن کے ساتھ نقصان کا اندیشہ اور نفع کی امید دونوں ہی وابستہ ہیں۔ سماج اپنے کارکنوں کو انشورنس کے ذریعے خطرِ محض کے مالی صدمات سے محفوظ کرکے ان خطرات کے سماج دشمن اور ہمت شکن اقتصادی اثرات سے نجات حاصل کرلیتا ہے۔

خطرِ محض سے وابستہ مالی نقصانات سماج میں دولت اور آمدنی کی عادلانہ تقسیم کے دشمن ہیں اور اس میں خلل انداز ہوتے ہیں کیونکہ ان کا تعلق غیر اختیاری اور بخت و اتفاق پر مبنی امور سے ہے جبکہ دولت اور آمدنی کی نارمل تقسیم محنت، صلاحیت و استعداد اور اختیاری اعمال پر مبنی ہوتی ہے۔ انشورنس کے ذریعہ خطرِ محض سے وابستہ مالی نقصانات کی تلافی کا طریقہ اختیار کرکے سماج دولت اور آمدنی کی تقسیم میں اس خلل اندازی کا مقابلہ کرتا ہے اور تقریباً اسی تقسیم کو بحال کردیتا ہے جو ان کے بغیر پائی جاتی۔

انہی دونوں باتوں کے نتیجے میں یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ وہ اقتصادی اعمال اور سماجی جذبات جن میں بخت و اتفاق کے دخل سے کارکنوں کو زبردست مالی صدمات سے دوچار ہونے کا احتمال ہے، تسلسل، استقلال اور اندیشۂ صدمہ سے بے نیاز ہوکر اطمینان کے ساتھ انجام پاسکیں۔

اس کے برعکس وہ بڑی رقم جو بازی جیتنے والے جوے باز کو ملتی ہے نہ صرف یہ کہ کسی واقع شدہ نقصان کی تلافی نہیں کرتی بلکہ کوئی بھی مفید سماجی یا اقتصادی عمل نہیں انجام دیتی۔ اس طرح بازی جیتنے پر رقم دینے کا طریقہ اختیار کرنے سے سماج میں محنت و منفعت اور خدمت و اجرت کا وہ عادلانہ نظام درہم برہم ہوجاتا ہے جو اقتصادی اعمال کی متوازن انجام دہی کے لیے ضروری ہے۔ اس طریقے کے عام ہونے کی صورت میں سماج کے کارکنوں کی توجہ دولت

حاصل کرنے کے لیے پیدا آور خدمات انجام دینے کی بجائے بازی لگانے اور بخت واتفاق کا سہارا لینے کی طرف مبذول ہوتی ہے۔ اس طریقے کا رواج سماج کو اور اس کے نظام پیداوار دولت کو بہت سے لائق، باصلاحیت اور مال دار افراد کی خدمات سے محروم کر دیتا ہے۔ انسانی تاریخ یہ بھی بتاتی ہے کہ محنت وصلاحیت کے سہارے کمائی ہوئی دولت کے برعکس جو دولت محض بخت واتفاق کے طفیل ملی ہو وہ مفید پیدا آور کاموں میں لگنے کے بجائے سٹہ بازی، عیش کوشی اور اسراف وتبذیر کی نذر ہوتی ہے۔

اب اس بات پر غور کیجیے کہ ان رقموں کا مصرف کیا ہوتا ہے جو انشورنس کرانے والے پریمیم کے طور پر ادا کرتے ہیں مگر اس کے عوض انھیں کچھ نہیں ملتا۔ پھر اس کا مقابلہ ان رقموں کے مصرف سے کیجیے جو جوے میں ہاری جاتی ہیں۔ مثلاً وہ رقمیں جو لاٹری کے ٹکٹ کی قیمت کے طور پر ایسے افراد ادا کرتے ہیں جنھیں کوئی انعام نہیں ملتا۔ انفرادی سطح پر موازنے سے یہ سطحی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ دونوں صورتوں میں رقم ادا کرنے والوں کو سراسر گھاٹا ہوتا ہے۔ (کیونکہ ادائیگی کے بالمقابل انھیں خود کوئی رقم نہیں ملتی) مگر ان ادائیگیوں کے سماجی مصرف پر غور کرنے سے ایک دوسرا ہی نتیجہ نکلتا ہے۔ لاٹری کا ٹکٹ خریدنے والے لاکھوں افراد کی ادا کردہ رقوم، یا جوے کی دوسری شکلوں میں ہارنے والوں کی ادا کردہ رقمیں، ان چند افراد کو منتقل ہو جاتی ہیں جن کے نام قرعہ نکل آتا ہے یا جو بازی جیت جاتے ہیں۔ ان افراد نے سماج کی کوئی خدمت نہیں انجام دی ہے جس کے صلے میں وہ اس خطیر معاوضے کے مستحق سمجھے جائیں۔ نہ اس رقم کے ملنے کے نتیجے میں ان کے اقتصادی اعمال پر کوئی ایسا اثر پڑنے کی توقع ہے جو اس عطیے کی وجہِ جواز بن سکے۔ یہ اصلاً دولت کا ایک ایسا انتقال یا سماجی دولت کی ایسی تقسیم نو ہے جس کی بنیاد محنت، صلاحیت، خدمت یا استحقاق بربنائے حاجت نہیں ہے بلکہ محض بخت واتفاق ہے۔ چونکہ اس طرح کی تقسیم نو سے پہلے سماج میں دولت کی نارمل تقسیم بیشتر مذکورۂ بالا معقول بنیادوں پر مبنی ہوتی ہے لہٰذا بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ دولت کا اس طرح انتقال اور اس کی یہ نئی تقسیم جو جوے میں ہار جیت کے نتیجے میں عمل میں آتی ہے۔ عدل وانصاف کے منافی ایک اندھی تقسیم ہے۔

انشورنس کرانے والے جن افراد کو پریمیم ادا کرنے کے عوض کوئی رقم اس لیے نہیں ملی کہ ان کے ساتھ متعلقہ حادثہ عملاً نہیں پیش آیا، ان کی ادا کی ہوئی رقمیں ان انشورنس کرانے والوں کو منتقل ہوگئیں جن کے ساتھ حادثہ پیش آیا اور جنھیں مالی نقصان سے دوچار ہونا پڑا۔ سماج کو نہ ان حادثات سے مفر تھا نہ ان کے نتیجے میں واقع ہونے والے مالی نقصانات سے۔ پورے سماج کو مجموعی طور پر وہ مالی نقصانات بہرحال برداشت کرنے تھے جو تمام احتیاطی تدابیر کے باوجود آتش زدگی، غرقابی، صنعتی حادثات، سواریوں کو پیش آنے والے حادثات اور عمر طبیعی سے پہلے موت کے نتیجے میں واقع ہوتے۔ سوال صرف یہ تھا کہ ان نقصانات کا بار تمام تر صرف انھی افراد پر ڈالا جائے جو عملاً ان حادثات کا شکار ہوں یا ان کو برداشت کرنے میں وہ تمام لوگ شریک ہوں جن کے ساتھ ایسے حادثات پیش آسکتے تھے اور پیش آسکتے ہیں۔ دوسری راہ اختیار کرنے کے حق میں متعدد اخلاقی اور اقتصادی فوائد کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ وسیع پیمانے پر پریمیم جمع کرکے حادثات کا شکار ہونے والوں کے نقصان کی تلافی کردینے کے جن فوائد پر اوپر روشنی ڈالی جاچکی ہے ان کے ماسوا، یہاں ہمارا مرکز توجہ اس کا وہ پہلو ہے جو سماجی عدل اور سماج میں دولت کی تقسیم سے متعلق ہے۔ حادثات کا شکار نہ ہونے والوں سے حادثات کا شکار ہونے والوں کی طرف جو دولت منتقل ہوتی ہے۔ اس کے نتیجے میں دولت کی کوئی نئی تقسیم نہیں عمل میں آتی بلکہ تقریباً وہ تقسیم بحال کی جاتی ہے جو حادثات رونما ہونے سے پہلے پائی جاتی تھی جن افراد کی دولت کا ایک حصہ ان کی کسی نالائقی، کوتاہی، خطا یا جرم کے بغیر اتفاقاً ضائع ہوگیا تھا ان کی یہ کمی پوری کردی جاتی ہے۔ انشورنس کے نتیجے میں کسی بھی فرد کو بغیر استحقاق 'مزید' دولت نہیں حاصل ہوتی بلکہ جو دولت اسے کسی استحقاق کی بنا پر ملی تھی مگر حادثہ کے نتیجہ میں ضائع ہوگئی تھی وہی واپس مل جاتی ہے۔

قمار اور انشورنس کی نوعیت، ان کے محرکات، ان کے وہ اثرات جو اقتصادی سرگرمیوں اور سماج میں دولت کی تقسیم پر پڑتے ہیں نیز دونوں کے نفسیاتی پس منظر اور اثرات کا جامع موازنہ اس شبہ کے ازالے کے لیے کافی ہونا چاہیے کہ دونوں یکساں ہیں یا انشورنس قمار کو مستلزم ہے، یا ان کے بعض پہلو ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان

دونوں اعمال کے درمیان نہ کوئی اشتراک ہے نہ مماثلت اور اپنے سماجی اور اقتصادی کردار کے اعتبار سے دونوں ایک دوسرے کی ضد واقع ہوئے ہیں۔

اب ہم اختصار کے ساتھ یہ واضح کریں گے کہ شریعت نے جس قمار کو حرام قرار دیا ہے اس کی نوعیت وہی ہے جو اوپر واضح کی گئی اور انشورنس اس سے پاک ہے۔

قمار کی حرمت

جوے کی حرمت قرآن کریم میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے (سورۂ مائدہ۔ آیت ۹۰۔ ۹۱) قرآن حکیم میں جوے کے لیے 'میسر' کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ مؤرخین اور مفسرین نے عرب جاہلیت میں میسر کی جو کیفیت بیان کی ہے اس پر قمار کی وہ تعریف پوری طرح منطبق ہوتی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے یعنی ایسا خطر Risk مول لینا جس سے نقصان کا اندیشہ اور نفع کی امید دونوں وابستہ ہوں اور جو زندگی کی کسی نارمل سرگرمی سے لازمی طور پر وابستہ نہ ہو۔ مفسرین نے لفظ میسر کے بارے میں یہ رائے بھی ظاہر کی ہے کہ یہ یُسر (بمعنی سہولت، آسانی) سے نکلا ہے۔ یعنی جوا کھیلنے والا بغیر محنت کے آسانی کے ساتھ دولت حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اسی لیے جوے کو میسر کا نام دیا گیا ہے[1] میسر کا جوہر قمار بتایا جاتا ہے جس کے معنی کی تحقیق میں اہل لغت دھوکہ اور چال بازی کے عنصر پر زور دیتے ہیں[2]۔ عرب جاہلیت میں جوے کی جو شکلیں رائج تھیں وہ ہماری موجودہ اصطلاح کے مطابق بخت و اتفاق پر مبنی ہار جیت کے کھیلوں Games of Chance کی تعریف میں آتی ہیں۔

قمار کی ان صریح شکلوں کو ممنوع قرار دینے کے ساتھ اسلام نے ان کاروباری معاملات کو بھی ممنوع قرار دیا ہے جن میں قمار کی نوعیت پائی جاتی ہے۔ عرب جاہلیت میں ایسے متعدد معاملات کا رواج تھا جن کی ممانعت کا ذکر حدیثوں میں ملتا ہے۔ شاہ ولی اللہؒ نے ایسے معاملات کی فہرست میں مزابنہ، محاقلہ، اندازے سے (بغیر ناپ تول کے) فروخت، ملامسہ،

۱۔ فخر الدین رازی: تفسیر کبیر۔ جلد ۲ صفحہ ۲۳۱۔ (تفسیر سورۂ مائدہ۔ آیت ۹۰)

۲۔ ابن منظور: لسان العرب مادہ ق م ر اور ی س ر

منابذہ، بیع الحصاۃ، بیعانہ دینے کے رواج اور خشک کھجوروں کو تر و تازہ کھجوروں کے عوض خریدنے کو شامل کیا ہے[1]۔ ان معاملات کی تفصیلی کیفیت سمجھنے کے لیے حدیث کی کتابوں اور ان کی شرحوں کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔ نیز فقہائے کرام نے بھی ان پر بحث کی ہے۔ ان سب میں یہ بات مشترک ہے کہ قیمت اور خریدی جانے والی چیز کی، وصف اور مقدار کے لحاظ سے واضح تعیین کے ساتھ معاملہ کرنے کے بجائے ان کو غیر معین رکھ کر فریقین ایسا خطر مول لیتے ہیں جس کا مول لینا ان کے لیے چنداں ضروری نہ تھا۔ اس خطر کو مول لینے کے نتیجے میں نفع کی امید بھی ہوتی ہے اور نقصان کا اندیشہ بھی۔ ممکن ہے کہ خریدار کو بازار میں نرخ سے کم دام دے کر چیز مل جائے یا ممکن ہے جو چیز ملے وہ بازار کے معیار سے ان داموں سے کم کی قرار پائے جو ادا کیے گئے ہیں۔ ممکن ہے کہ فروخت کنندہ کو بازار کے نرخ سے زیادہ دام مل جائیں اور ممکن ہے کہ اس سے کم ہی ملیں۔ مذکورہ بالا معاملات میں سے ایک معاملہ، بیع الحصاۃ کا جائزہ لینے سے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آ جاتی ہے۔ کپڑوں کا تاجر مختلف قسم کے کپڑے سامنے لگا دیتا ہے اور خریدار سے کہتا ہے کہ تم کنکری پھینکو، جس کپڑے پر کنکری گرے اسے تم فلاں قیمت کے عوض لے لو۔

جیسا کہ شاہ صاحب نے لکھا ہے، قمار سے کوئی تمدنی فوائد نہیں وابستہ ہیں، نہ اسے اس طرح کا تعاون قرار دیا جا سکتا ہے جو عام تجارتی لین دین میں پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اس طریقے کے رواج پانے سے اس تعاون اور ان سرگرمیوں کا ترک لازم آتا ہے جو تمدن کے لیے ناگزیر ہیں[2]۔ جیسا کہ ہماری بحث سے ظاہر ہے۔ یہ بات بجائے خود قمار اور اس سے آلودہ کاروباری معاملات کو رد کرنے کی ایک بنیاد ہے۔ اسی طرح یہ بات کہ

۱۔ شاہ ولی اللہؒ: حجۃ اللہ البالغہ جلد ۲ صفحہ ۱۰۸ قاہرہ ۱۳۵۲ھ
نیز ملاحظہ ہو ڈاکٹر جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام جلد ۸ صفحات ۱۷۶ - ۱۸۱ مطبع المجمع العلمی العراقی۔ ۱۹۵۰ء

۲۔ شاہ ولی اللہؒ: حجۃ اللہ البالغہ جلد ۲ صفحہ ۱۰۶

انشورنس کا طریقہ اصلاً تعاون پر مبنی ہے اور اس سے اہم تمدنی فوائد وابستہ ہیں نیز اس سے ان سرگرمیوں میں مدد ملتی ہے جو تمدن کے لیے ناگزیر ہیں۔ انشورنس کے قمار سے پاک اور ایک پسندیدہ طریقہ ہونے کی دلیل ہے۔ شریعت نے جس جوئے کو حرام کیا ہے اس کا کوئی شائبہ انشورنس میں نہیں پایا جاتا۔ البتہ انشورنس کے نام سے جوئے بازی کا امکان ہے، لیکن مناسب قوانین وضوابط کے ذریعے اس امکان کا ازالہ کرنا ممکن ہے، جیسا کہ آئندہ واضح کیا جائے گا۔

انشورنس اور سود

انشورنس کرانے والے جو پریمیم ادا کرتے ہیں اُن سے انشورنس کمپنیوں کے پاس ایک کثیر سرمایہ جمع ہوجاتا ہے۔ یہ سرمایہ، کسی متعین وقت پر، اُس رقم سے زیادہ ہوتا ہے جو ان انشورنس کرانے والوں کو نقصانات کی تلافی کے لیے کمپنی ادا کرتی ہے۔ اس کے خاص سبب تین ہیں۔ ایک سبب برابر نئے افراد کا انشورنس کراتے رہنا ہے، دوسرا سبب یہ ہے کہ انشورنس کا پریمیم احتیاطاً اس کم سے کم رقم سے زیادہ رکھا جاتا ہے جو انشورنس کرانے والے افراد کے پورے گروہ کو پہنچنے والے نقصانات کی تلافی کے لیے درکار ہوتی ہے۔ ایک تیسرا سبب یہ بھی ہے کہ پریمیم کی رقمیں ایک معلوم ومتعین حساب کے مطابق ہر سہ ماہی پر آتی رہتی ہیں جبکہ ادا کی جانے والی رقموں کے بارے میں اوقات کی زیادہ پابندی نہیں ہوتی۔ انشورنس کمپنیاں اپنا فاضل سرمایہ اس طرح مشغول رکھنا چاہتی ہیں کہ نقصان کا اندیشہ کم سے کم ہو اور اصل سرمایہ کے تحفظ کے ساتھ اس میں اضافہ ہوتا ہے۔ مروجہ نظام میں اس کی عملی شکل سودی تمسکات Securities کی خریداری ہے۔ انشورنس کمپنیاں عام تجارتی حصص کی خریداری میں کم ہی ہاتھ ڈالتی ہیں۔

چونکہ پریمیم سے حاصل ہونے والے سرمایے میں اس طرح اضافہ ہوتا رہتا ہے اس لیے انشورنس کرانے والوں کے لیے واجب الادا پریمیم کا حساب لگانے میں بھی اس اضافہ کی رعایت ملحوظ رکھی جاتی ہے۔ پریمیم کی مقدار اُس سے کم رکھی جاتی ہے جو پریمیم کے ذریعے

حاصل ہونے والے سرمایے کو مشغول کر کے اس میں اضافہ نہ کرنے بلکہ بیکار جمع رکھنے کی صورت میں رکھنی پڑتی۔ اس طرح پریمیم کا حساب لگانے میں بھی سود اور اس کی مروجہ شرحوں کا دخل ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اگر پریمیم سے حاصل ہونے والے سرمایے کو مشغول کر کے اس میں اضافہ کرنے کی کوئی ایسی صورت ممکن ہو جو سود سے پاک ہو تو انشورنس کا نظام سود سے پاک کیا جا سکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جہاں تک خود طریقۂ انشورنس کا تعلق ہے اسے اس طرح بھی اختیار کیا جا سکتا ہے کہ پریمیم سے حاصل ہونے والے سرمایے کو صرف جمع رکھا جائے، مشغول نہ کیا جائے۔ مگر اس طرح انشورنس کرانے والوں کو زیادہ مقدار میں پریمیم ادا کرنا ہوگا اور انشورنس کی لاگت بڑھ جائے گی۔ سرمایے کی ایک کثیر مقدار کو بیکار جمع رکھنا قومی وسائل کے ضیاع کا ہم معنی ہوگا۔ مختلف انفرادی اور اجتماعی مصالح کا تقاضا ہے کہ اس سرمایہ کو مزید سرمایہ کاری کے لیے استعمال کیا جائے تاکہ قومی دولت میں اضافہ ہو اور انشورنس کی لاگت بھی کم کی جا سکے۔ اس لیے انشورنس پریمیم سے حاصل ہونے والے فاضل سرمایے کو مشغول کر کے اس میں اضافہ کرنا چاہیے۔

اصل سوال یہ ہے کہ ایک غیر سودی نظام میں انشورنس کے سرمایہ کا نفع آور استعمال کس طرح عمل میں آئے کہ متعلقہ فوائد حاصل کیے جا سکیں۔ اس سوال کے جواب پر غور کرتے وقت اس اہم حقیقت کو سامنے رکھنا چاہیے کہ یہ سوال جس صورت میں انشورنس کے نجی کاروباری اداروں کے لیے پیدا ہوتا ہے۔ اس صورت میں ریاست کے زیر اہتمام انشورنس میں نہیں پیدا ہوتا۔ ریاست کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ اس سرمایہ کو ایسے کاموں میں استعمال کرے جن کی پیداآوری یقینی ہے اور سرمایے کے ڈوبنے یا اس میں نقصان اُٹھانے کا سوال نہیں پیدا ہوتا جیسا کہ آئندہ واضح کیا جائے گا۔ ہماری تجویز یہ ہے کہ اسلامی نظام میں معیشت کے ایک وسیع دائرہ میں انشورنس کی تنظیم پوری طرح ریاست کے ہاتھوں میں ہو۔ اس دائرہ کی حد تک اس سوال کا جواب آسانی کے ساتھ ممکن ہے۔ جس چھوٹے سے دائرہ میں نجی کاروبار کے طور پر انشورنس کی اجازت دی جائے گی۔ اس

کی حد تک فاضل سرمایے کے نفع بخش استعمال کی نسبتہً محفوظ راہیں ایک غیر سودی معیشت میں بھی میسّر آسکیں گی۔ ان راہوں کی نشاندہی ہم اپنی کتاب "غیر سودی بنک کاری" میں کر چکے ہیں [1]۔

غیر سودی معیشت میں انشورنس کے نجی کاروباری اداروں کے لیے یہ ممکن ہوگا کہ وہ اپنا فاضل سرمایہ حکومتی حصص شرکت یا اونچی ساکھ کے نجی کاروباری اداروں کے حصص خریدنے میں صرف کریں۔ بنکوں کے مضاربت کھاتہ میں رقم جمع کرنا بھی ان کے نفع آور استعمال کی ایک محفوظ شکل ہوگی کیونکہ ان کھاتوں سے وابستہ اندیشۂ نقصان کو عملاً ختم کر دیا جائے گا۔ تجربے کی روشنی میں ان مختلف راہوں میں سرمایہ کاری سے حاصل ہونے والی اوسط شرح نفع کا ایک قابل اعتماد اندازہ لگانا ممکن ہوگا جسے پریمیم کا حساب لگانے میں استعمال کیا جا سکے۔

یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ بازار میں سود کی شرح ایک متعین اور معلوم مقدار ہوتی ہے جبکہ غیر سودی نظام میں نفع کی شرح کے ایک محتاط اندازے کو مذکورہ بالا حساب کی بنیاد بنانا ہوگا۔ لیکن ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ بازار میں سود کی شرح بھی بدلتی رہتی ہے اور انشورنس کمپنیاں پریمیم کا حساب لگانے میں شرح سود کی مروجہ شرح میں ممکن تبدیلیوں کے پیش نظر اس کے ایک محتاط اندازے کو بنیاد بناتی ہیں، کیونکہ پریمیم کی مقدار بازار میں شرح سود کی ہر تبدیلی کے ساتھ تبدیل نہیں کی جا سکتی۔

انشورنس کے سرمایہ کے نفع اور استعمال سے عملاً اس سے زیادہ نفع ہو سکتا ہے جس کو پریمیم کا حساب لگانے کی بنیاد بنایا گیا ہو۔ اس فاضل نفع سے ایک ایسا ریزرو فنڈ قائم کیا جا سکتا ہے جو سرمایے کے استعمال میں نقصان کے نظری اندیشہ سے تحفظ کا کام کر سکے جس سال عملاً نقصان سے دوچار ہونا پڑے، اس سال نقصان کی تلافی اس ریزرو فنڈ سے کی جا سکتی ہے تاکہ نقصان کے نتیجے میں انشورنس کرانے والوں سے پریمیم کی مقدار بڑھانے

---

[1] ا۔ غیر سودی بنک کاری۔ ساتواں باب صفحات ۲۰۰ - ۲۲۸
مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی ہند۔ دہلی۔ ۱۹۶۹ء

کا مطالبہ نہ کرنا پڑے۔ اس طرح کے احتیاطی ریزرو موجودہ نظام میں بھی ضرور ہوتے ہیں۔ اس ریزرو کے ذریعہ عرصۂ طویل میں پریمیم کی مقدار کو واقعی شرح نفع کے مطابق رکھنے کا کام لیا جاسکتا ہے۔

چونکہ انشورنس کا تعلق سود سے صرف ضمنی طور پر سرمایہ کے نفع آور استعمال میں قائم ہوتا ہے۔ اس لیے یہ تعلق ایک ایسی معیشت میں خود بخود ختم ہو جائے گا جس کی تنظیم سود کے بغیر کی گئی ہو، جہاں سرمایہ کے نفع آور استعمال کی غیر سودی راہیں میسّر ہوں مگر بعض اوقات یہ رائے بھی ظاہر کی جاتی ہے کہ خود معاہدۂ انشورنس ربا کو متلزم ہے کیونکہ پریمیم ادا کرنے والے کو اُس سے زیادہ رقم ادا کرنے کا وعدہ کیا جاتا ہے جتنی وہ حادثہ کے وقوع کے وقت تک بالاقساط جمع کر چکا ہو۔ اس رائے کی بنیاد اس مفروضہ پر ہے کہ ہر اضافہ ربا ہے۔ یہ ایک بے بنیاد مفروضہ ہے۔ شریعت میں ہر اضافہ کو علی الاطلاق ربا نہیں قرار دیا گیا ہے۔ پریمیم کے طور پر ادا کی جانے والی رقم قرض نہیں ہے کہ اس کے بالمقابل زیادہ رقم کی ادائیگی کو اصل پر اضافہ کے ساتھ واپسی قرض قرار دے کر ربا کا حکم لگایا جاسکے۔ اپنی حقیقی روح کے اعتبار سے پریمیم کی نوعیت زر تعاون یا چندہ کی ہے جو ایک مفید اجتماعی خدمت کی فراہمی کے لیے دیا جا رہا ہو۔ تعاونی انشورنس Mutual Insurance اور ریاست کے زیر اہتمام انشورنس میں اس کی یہ نوعیت بالکل واضح ہے۔ اگر ہم انشورنس کی نجی کاروباری تنظیم کو سامنے رکھ کر بھی غور کریں تو بھی پریمیم کو قرض نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اسے ایک ایسی خدمت کی قیمت سمجھا جاسکتا ہے جس کی انجام دہی اس کی ضرورت پڑنے پر موقوف ہے۔

بہ خلاف عام سودی قرض کے انشورنس میں ملنے والی رقم کا انحصار نہ تو مدت کے طول پر ہوتا ہے نہ اس کی مقدار اُس مجموعی رقم پر منحصر ہوتی ہے جو پریمیم ادا کرنے والے نے حادثہ واقع ہونے کے وقت تک مجموعی طور پر ادا کی ہو۔ اس رقم کا انحصار اصلاً متعلقہ حادثہ کے نتیجے میں واقع ہونے والے مالی نقصان پر ہوتا ہے۔ انشورنس کی بعض شکلوں مثلاً بیمۂ زندگی میں ملنے والی رقم پہلے سے متعین ہوتی ہے مگر بہت سی دوسری

شکلوں مثلاً آتش زدگی وغیرہ میں یہ رقم پہلے سے متعین نہیں ہوتی بلکہ نقصان واقع ہو جانے پر نقصان کے مطابق متعین کی جاتی ہے۔ بعض دوسری شکلوں میں اس کی پیشگی تعیین کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ نقصان واقع ہونے پر اس کی مالیت بھی پہلے سے معلوم ہوتی ہے مثلاً بحری جہاز کا ڈوب جانا۔

زندگی کے بیمے میں ایک مشکل سوال یہ سامنے آتا ہے کہ کسی خاص عمر میں کسی آدمی کی موت سے (اس کے اہل خاندان کو) مالی طور پر کتنا نقصان واقع ہوگا۔ اس کا اندازہ کس طرح لگایا جائے۔ مال و املاک کے سلسلے میں مالیت کی تعیین معروضی پیمانوں کے مطابق آسانی سے ممکن ہے، مگر جان کے سلسلے میں تعیین کے معروضی پیمانے صرف جزوی طور پر ہی میسّر ہیں۔ ایسی صورت میں ایک حد کے اندر رہتے ہوئے اس بات کا فیصلہ متعلق فرد یا افراد کی صواب دید پر چھوڑنا ضروری تھا کہ وہ اس نقصان کا کیا اندازہ قائم کرتے ہیں اور اس کے پیش نظر کس رقم کی پالیسی خریدنا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں اس فرد یا افراد کی حال میں بچت کرنے کی صلاحیت اور اس پر آمادگی بھی اہمیت رکھتی ہے، اور اس سوال کو بھی اُس پر چھوڑا جاسکتا تھا۔ ان تمام باتوں پر نظر ثانی ممکن ہے، مگر ان کی موجودگی میں بھی صرف یہ بات کہ بیمہ زندگی کرانے والے کو اپنی ادا کردہ رقم سے زیادہ رقم مل سکتی ہے۔ اس مزید رقم کو سود قرار دینے کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ اگر انشورنس کی خالص شکل یعنی تعاونی (Mutual) تنظیم کو سامنے رکھ کر غور کیا جائے تو انشورنس کرانے والے افراد پریمیم کے طور پر مجموعی طور پر جو رقم ادا کرتے ہیں اتنی ہی رقم افراد کے اس گروہ کو مجموعی طور پر واپس دی جاتی ہے، نہ کم نہ زیادہ۔ کیونکہ پریمیم کا حساب، قانون اعداد کثیر اور قانون اوسط کی روشنی میں، اس اصول پر مبنی ہے کہ وہ پورے گروہ کے نقصان کی تلافی کرسکے۔ اگرچہ کسی ایک فرد نے جو رقم ادا کی ہے اُس میں اور اُس فرد کو جو رقم ملتی ہے اُس میں فرق ہوگا مگر ان تمام افراد پر مشتمل مجموعہ کے لیے دونوں رقموں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اس وضاحت میں ہم تنظیم انشورنس پر آنے والے انتظامی اخراجات، اور انشورنس کے سرمایے کے نفع آور

استعمال سے ہونے والے اضافہ، دونوں کو نظر انداز کر دیا ہے تاکہ مسئلہ کی اصل نوعیت کو سمجھنا آسان ہو جائے۔ عملاً مذکورہ بالا اخراجات کے پیش نظر انشورنس کرانے والوں کی ادا کردہ رقوم ان کو مجموعی طور پر دی جانے والی رقوم سے زیادہ ہوں گی۔ مگر دوسری طرف سرمایہ کے نفع آور استعمال سے ہونے والے اضافہ کے پیش نظر ان کو دی جانے والی رقم ان سے لی جانے والی رقم سے زیادہ ہوگی۔ عملاً اس اضافے کا پیشگی حساب کر کے اس نسبت سے انشورنس کرانے والوں سے (پریمیم کے طور پر) نسبتہً کم رقم کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ مسئلہ کی اس نوعیت پر غور کرنے سے واضح ہے کہ انشورنس کا معاملہ ربا سے یکسر مختلف ہے۔ سودی قرض میں قرض لینے والوں کو، انفرادی طور پر، لی ہوئی رقم سے زیادہ رقم واپس دینی ہوتی ہے اور یہی صورت حال ان تمام افراد کے مجموعہ کے لیے بھی قائم رہتی ہے جو سودی قرض لیتے ہیں۔ انشورنس میں انشورنس کرانے والے افراد کو مجموعی طور پر اتنی ہی رقم واپس ملتی ہے جتنی انھوں نے ادا کی ہوتی ہے، اگرچہ انفرادی سطح پر صورت حال مختلف ہوتی ہے۔

انشورنس کے سلسلے میں دوسری خرابیوں کا احتمال

یہ دیکھ لینے کے بعد کہ انشورنس اصلاً قمار اور ربا سے پاک ہے اور انشورنس کا نظام اس طور پر چلایا جا سکتا ہے کہ اس کی تفصیلات اِن خرابیوں سے نہ آلودہ ہو ہمیں اس بات کا بھی اطمینان حاصل کرنا ہے کہ یہ طریقہ ان دوسری خرابیوں سے بھی پاک ہے جن سے شریعت عام معاملات زندگی، بالخصوص لین دین کے معاملات کو پاک دیکھنا چاہتی ہے۔ قمار اور ربا کے علاوہ یہ دوسری خرابیاں یہ ہیں:

۱۔ اکراہ

۲۔ اضطرار سے بے جا فائدہ اٹھانا

۳۔ غش وغبن

۴۔ غرر فاحش اور جہل مفضی الی النزاع

۵۔ ضرر

کتاب اللہ یا سنت نبوئ نے جن معاملات کو ممنوع قرار دیا ہے ان میں یہی خرابیاں پائی جاتی ہیں اور یہی ان کے ممنوع ہونے کا سبب ہیں۔ فقہ اسلامی میں معاملات کے جواز یا عدم جواز کا حکم اسی بنیاد پر لگایا گیا ہے کہ وہ ان خرابیوں سے پاک ہیں یا ان سے آلودہ ہیں۔ جو معاملات ان خرابیوں سے پاک ہوں وہ مباح ہیں۔ اگر وہ معتبر انسانی مصالح کے خادم ہوں تو پسندیدہ اور مطلوب بھی ہیں۔ انشورنس کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان تمام خرابیوں سے پاک ہے اور ساتھ ہی اہم انفرادی اور اجتماعی مصالح کا خادم بھی ہے۔

پہلی تین خرابیوں سے عام حالات میں انشورنس کا پاک ہونا کسی بحث کا محتاج نہیں معلوم ہوتا۔ اگر کسی مخصوص معاہدہ میں ان میں سے کوئی خرابی پائی جائے تو قانون کی مداخلت سے اس کی اصلاح ممکن ہوگی اور اصلاح کے بعد بھی انشورنس کا طریقہ اختیار کیا جا سکے گا۔ انشورنس کے نجی کاروباری ادارے اگر معقول مقدار سے زیادہ پریمیم وصول کریں تو اسے 'غبن' قرار دیا جا سکتا ہے، انشورنس کرانے والا فرد اپنی عمر، صحت، مالی حیثیت یا جن املاک کا انشورنس کرایا جا رہا ہو ان کی ملکیت کے بارے میں غلط بیانی سے کام لے تو یہ غش کی تعریف میں آئے گا، وغیرہ۔

اسی طرح پانچویں خرابی، یعنی ضرر سے بھی انشورنس کا طریقہ پاک ہے۔ انشورنس کے معاہدے سے کسی تیسرے فریق کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا نہ اس طریقہ کو اختیار کرنے سے کوئی اجتماعی مفاد مجروح ہوتا ہے، بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔

شریعت کا منشا یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ہر معاملہ میں فریقین متعلقہ امور سے پوری طرح آگاہ ہو کر معاہدہ کریں تاکہ وہ اپنے نفع نقصان یا حقوق و فرائض کے بارے میں کسی غلط فہمی میں نہ مبتلا رہیں اور آئندہ آگاہی ہونے پر جھگڑے نہ کھڑے ہوں، اور ایک دوسرے کے خلاف غم وغصہ نہ پیدا ہو۔ خرید وفروخت کے معاملات میں قیمت، خریدی جانے والی چیز، اور دوسرے متعلق امور کے بارے میں جب ایسا عدم علم پایا جائے جو آئندہ جھگڑے کی بنیاد بن سکتا ہو تو معاملہ کرنے سے روکا گیا ہے۔

غرر سے مراد دھوکہ ہے جس کی بنیاد عدم علم اور عدم تعیین ہے۔ سنت میں ممنوع بیع غرر کی چند مثالیں یہ ہیں۔ تالاب میں جتنی مچھلیاں ہوں، ان کی ایک متعین قیمت کے عوض فروخت، حاملہ اونٹنی کے بچہ جننے سے پہلے اُس بچہ کی فروخت، درخت پر بور آنے پر ان پھلوں کی فروخت جو ابھی تیار نہیں ہوئے ہیں۔ جب فروخت کی جانے والی چیز وصف اور مقدار کے اعتبار سے معلوم اور متعین نہ ہو تو معاہدہ بیع میں غرر کا عنصر داخل سمجھا جائے گا۔ خدمات کی فروخت اور لین دین کے دوسرے معاملات میں بھی جب فریقین کے حقوق اور ان کی ذمہ داریاں اس نوع کے عدم تعیین یا عدم علم کا شکار ہوں تو معاملہ غرر پر مبنی ہوگا۔

سنت میں غرر کی بنا پر ممنوع معاملات کے درمیان ایک قدر مشترک یہ بھی ہے کہ مقصد کا حصول غرر سے بچتے ہوئے بھی ممکن ہو۔ مثلاً مذکورہ بالا مثالوں میں یہ ممکن ہے کہ ادا کی جانے والی قیمت کی مقدار مچھلیوں کی اس مقدار پر منحصر ہو جو تالاب سے نکلیں۔ یا اونٹنی کے بچہ جننے کے بعد اس کو خریدا جائے، یا درختوں کے پھل تیار ہونے پر ان کی فروخت عمل میں آئے۔ ہمارے علم کی حد تک سنت میں غرر کی بنیاد پر کسی ایسے معاملے سے نہیں روکا گیا ہے جو کسی ضرورت کی تکمیل یا مصلحت کے حصول کے لیے ناگزیر ہو مگر اُسے غرر یعنی عدم علم اور عدم تعیین سے پاک کرنا کسی طرح ممکن نہ ہو۔ فقہاء نے عام طور پر یہ رائے ظاہر کی ہے کہ تمدنی ضرورت کے جن معاملات کو عدم تعیین اور عدم علم سے پوری طرح پاک نہ کیا جاسکتا ہو، ان کی اجازت ہے اور ان کی ضرورت کے پیش نظر تھوڑے غرر کو گوارا کیا جائے گا۔ البتہ اگر غرر زیادہ ہے تو معاملہ سے روک دیا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ اس تھوڑے اور بہت کی تعیین میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا مثالوں میں سے پہلی اور تیسرے معاملہ کا عدم جواز مختلف فیہ ہے اور متعدد فقہاء متعلقہ غرر کو قابلِ درگزر سمجھتے ہیں کیونکہ اس کا ازالہ زحمت طلب ہے۔

جہاں تک انشورنس کرنے والے ادارے کا تعلق ہے وہ رقوم معلوم اور متعین ہوتی ہیں جو اسے انشورنس کرانے والے افراد کے مجموعہ سے ملیں گی اور انھیں ادا کرنی ہوں گی۔

یہ علم اور تعیین قانون اوسط، اور اس امر پر مبنی ہے کہ پریمیم کا حساب اسی بنیاد پر لگایا جاتا ہے کہ پورے گروہ کو بحیثیت مجموعی کتنی ادائیگی کرنی، قانون اوسط کی روشنی میں لازم آئے گی۔ ان حسابات میں غلطی کی گنجایش کم ہے، اور جو غلطی رہ جائے اس کی تلافی تعاونی اور ریاستی انشورنس کی صورتوں میں بآسانی ممکن ہے۔ انشورنس کرانے والے کسی ایک فرد کے اعتبار سے البتہ یہ بات معلوم اور متعین نہیں ہے کہ اسے کوئی رقم ملے گی یا نہیں، یا کتنی رقم ملے گی اور پریمیم کی صورت میں اسے مجموعی طور پر کتنی رقم ادا کرنی پڑے گی۔ اس عدم علم اور عدم تعیین کا سبب یہ ہے کہ جس حادثے اور اس سے مالی نقصان کے پیش نظر انشورنس کرایا جاتا ہے اس کا وقوع، کسی ایک فرد کے ساتھ، معلوم و متعین نہیں ہے۔ یہ عدم علم اور عدم تعیین کہ کسی فرد کو کوئی متعین حادثہ پیش آئے گا یا نہیں، انسانی زندگی سے دور کرنا ممکن نہیں ہے۔ انسان اس عدم علم اور عدم تعیین کے سلسلے میں معذور ہے۔ یہی صورتِ حال انشورنس کا طریقہ اختیار کرنے کی داعی بنتی ہے۔ انفرادی سطح پر اس عدم علم اور عدم تعیین کو اگر غرر قرار دیا جائے تو بھی اس کی بنیاد پر انشورنس کے طریقے کو ممنوع قرار دینا مناسب نہ ہوگا، کیونکہ اسے ممنوع قرار دینے کی صورت میں متعلقہ ضرورت کی تکمیل اور مصالح کا تحفظ کسی صورت ممکن نہ رہ جائے گا۔ مزید برآں یہ معاملہ اپنی مخصوص نوعیت رکھتا ہے، اس کی اجتماعی نوعیت کو نظر انداز کر کے صرف انفرادی سطح پر موجود غرر کی بنا پر اسے ممنوع نہیں قرار دینا چاہیے۔

انشورنس ایک نیا معاملہ ہے۔ اس کی نوعیت لین دین کے دوسرے معاملات سے بالکل مختلف ہے۔ اس معاملہ میں عدم علم اور عدم تعیین جہاں اور جس قدر پایا جاتا ہے اس کی نوعیت سادہ خرید و فروخت میں پائے جاسکنے والے اُس عدم علم یا عدم تعیین سے مختلف ہے جس کی مثالیں سنت میں ممنوع بیع غرر کے معاملات میں ملتی ہیں۔ یہ معاملہ اجتماعی سطح پر معلوم و متعین۔ انفرادی سطح پر غیر معلوم و غیر متعین ہے۔

انشورنس میں جس نوع کا عدم علم اور عدم تعیین پایا جاتا ہے۔ وہ آگے چل کر فریقین کے درمیان جھگڑے کی بنیاد نہیں بنتا کیونکہ انشورنس کرانے والا اس عدم علم اور عدم تعیین

سے پوری آگاہی کے ساتھ انشورنس کراتا ہے۔ اسے اس بارے میں کوئی غلط فہمی نہیں ہوتی۔ وہ جانتا ہے کہ وہ ایک حادثے کے اندیشے کی بنا پر انشورنس کرا رہا ہے اور عین ممکن ہے کہ وہ حادثہ واقع نہ ہو۔ آگے چل کر اگر اسے وہ حادثہ پیش نہیں آتا جس کے اندیشے سے انشورنس کرایا گیا تھا تو یہ بات اس میں نہ انشورنس کرنے والوں کے خلاف غم و غصہ پیدا کر سکتی ہے، نہ یہ احساس کہ اس کے ساتھ دھوکہ کیا گیا یا اس کی لاعلمی سے بے جا فائدہ اٹھایا گیا۔

جیسا کہ اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے، انشورنس کرانے والا فرد جو پریمیم ادا کرتا ہے اسے متعلقہ حادثے کے مالی نقصان سے تحفظ کی قیمت قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ تحفظ ایک معلوم اور متعین امر ہے جو اسے معاہدۂ انشورنس کے تحت بہر صورت حاصل ہوتی ہے خواہ متعلقہ حادثہ پیش آئے یا نہ پیش آئے قطع نظر اس سے کہ کس فرد کو یہ تحفظ نقصان کی تلافی میں ملنے والی رقم سے حاصل ہوتا ہے اور کس فرد کو اس طور پر کہ اسے سرے سے نقصان ہی نہیں ہوتا، اور کس فرد کو پریمیم کی کتنی قسطیں عملاً ادا کرنی پڑتی ہیں، اگر اس تحفظ کو مرکز توجہ بنایا جائے تو اس معاملے میں انفرادی سطح پر بھی غرر کا وجود مشتبہ ہے۔ معاملے کے دونوں فریقوں کے حقوق و فرائض بالکل معلوم اور متعین ہیں البتہ ان کی مالی تعبیریں ایسے حوادث پر منحصر ہیں جو عدم علم اور عدم تعیین کا شکار ہیں۔

جیسا کہ بعض معاصر اسلامی مفکرین نے اشارہ کیا ہے سنت میں غرر کی بنا پر بعض معاملات سے اسی صورت میں روکا گیا ہے جب غرر بہت زیادہ ہو،[1] نیز اس میں بیع غرر کی ممانعت آئی ہے نہ کہ مجرد غرر کی خواہ وہ زندگی کے کسی معاملے میں پایا جائے۔[2] اگر جائزہ لیا جائے تو متعدد امور زندگی میں شریعت نے ایسے فیصلوں اور معاہدات کو روا رکھا ہے جو تمام متعلقہ باتوں کے پورے علم پر مبنی نہیں ہوتے یا مبنی نہیں ہو سکتے، مثلاً عقد نکاح،

۱۔ مصطفیٰ احمد الزرقا: عقد التامین (السوکرہ) و موقف الشریعۃ الاسلامیہ صفحہ ۴۵۔
مطبعۃ جامعۃ دمشق۔ ۱۹۶۲ء

۲۔ سید محمد صادق الحسنی الروحانی: المسائل المستحدثہ۔ جلد ۱۔ صفحہ ۲۷۔ دار الفکر۔ قم (ایران) ۱۳۸۴ھ

اجارہ، انتخاب امیر، حکم کے ذریعہ نزاعات کا فیصلہ چاہنا، وغیرہ۔

انشورنس اور شرعی مصالح

خطرِ محض، یعنی آفاتِ ناگہانی اور نادانستہ انسانی لغزشوں کے نتیجے میں رونما ہونے والے حوادث کے سبب مالی نقصان کا اندیشہ، ایک زبردست مفسدہ ہے۔ اس مفسدہ کا ازالہ، اور جس حد تک ازالہ ممکن نہ ہو اس کے اثرات کی تلافی مطلوب ہے کیونکہ اس کے بغیر انسانی مفادات و مصالح مجروح ہوں گے۔ یہ مقصد اقتصادی طور پر جتنا اہم ہے اس سے زیادہ اہمیت اسے اخلاقی اور روحانی طور پر حاصل ہونی چاہیے۔ یہ اندیشے سکونِ خاطر کے دشمن ہیں اور انسان کی طبیعت میں خوف و اضطراب پیدا کر کے اس کی قوتِ عمل کو مفلوج کر سکتے ہیں۔ یہ اعمال و افعال اور ان کے قدرتی نتائج کے درمیان رخنہ بن کر ذہن کے سامنے آتے ہیں جس کا اثر ہمارے رویّہ پر بُرا پڑتا ہے۔

خطرِ محض کے ازالے کی ممکن تدبیریں انسان ہمیشہ اختیار کرتا رہا ہے۔ وہ کوشش کرتا ہے کہ گھر میں آگ نہ لگے، مال چوری نہ ہو، اس کی سواری حادثے کا شکار نہ ہو، اس کا ہاتھ مشین کی زد میں نہ آجائے اور وہ عمرِ طبیعی سے پہلے نہ مرے۔ وہ چراغ بجھا کر سوتا ہے، مال کو بند کر کے تالے چڑھاتا ہے، اچھی غذا اور مرض کی حالت میں موزوں علاج کا اہتمام کرتا ہے۔ شریعت کو ایسی تدابیر مطلوب ہیں اور اس نے تاکید کی ہے کہ انھیں اختیار کر کے آدمی اپنی جان و مال محفوظ رکھے۔ شریعت نے جان و مال کو دانستہ بربادی کے حوالے سے سختی کے ساتھ منع کیا ہے۔ لیکن انسانی تجربہ بتاتا ہے کہ ہر ممکن تدبیر کے باوجود حوادث پیش آتے رہتے ہیں اور آفات نازل ہوتی رہتی ہیں۔ گھروں، دوکانوں اور کارخانوں میں آگ لگتی ہے، مال چوری چلا جاتا ہے، ژالہ باری سے کھڑی کھیتی تباہ ہو جاتی ہے اور جوانی کی موت خاندان کو بے سہارا بنا دیتی ہے۔ ایسی صورتِ حال پیش آجانے پر اسلام نے متاثر ہونے والے افراد کے ساتھ ہمدردی اور مواساۃ کی تلقین کی ہے اور ان کی امداد کی ترغیب دی ہے۔

ان خطرات کے نتیجے میں جو مالی نقصان ہوتا ہے ان کے سبب بسا اوقات کوئی فرد یا خاندان اپنی بنیادی ضروریات کی تکمیل کے لیے بھی محتاج ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں اس کی امداد کی ضرورت اور نقصان کی تلافی کی اہمیت واضح ہے مگر جب نقصان کے نتیجے میں محتاجی کی کیفیت نہ پیدا ہو تو بھی اس فرد کی معاشی کارکردگی متاثر ہوتی ہے اور اس خاندان کے معاشی امکانات محدود ہو جاتے ہیں۔ افراد کی معاشی کارکردگی کو مجروح ہونے سے بچانا اور خاندانوں کے معاشی امکانات کی وسعت کو بحال رکھنا پورے سماج کے لیے معاشی ترقی اور خوش حالی کا ذریعہ ہے۔ وہ سماج جو معاشی خوش حالی اور ترقی کو مطلوب سمجھتا ہو ان مقاصد سے صرف نظر نہیں کر سکتا۔

قانون اعداد کثیر کی روشنی میں انشورنس کا طریقہ اختیار کر کے خطر محض سے وابستہ مالی نقصانات کی تلافی مذکورہ بالا صورت حال سے عہدہ برآ ہونے کی ایک جدید شکل ہے۔ ہم اس بات کا اطمینان حاصل کر چکے ہیں کہ یہ طریقہ ان خرابیوں سے پاک ہے جن کی بنا پر شریعت انسانوں کو بعض طریقے اختیار کرنے سے روک دیتی ہے۔ اس طریقہ کو اختیار کرنے سے جن مقاصد کا حصول مطلوب ہے وہ شرعاً معتبر مقاصد ہیں۔ شرعاً معتبر مقاصد کے حصول کے لیے خرابیوں سے پاک نئے طریقے بھی مطلوب ہیں۔ انشورنس کا طریقہ اختیار کر کے افراد معاشرہ پر سے خطر محض کے نتیجے میں پڑنے والے مالی بار کو ہلکا کیا جا سکتا ہے۔ ان کی اقتصادی کارکردگی بحال رکھنے اور پورے سماج میں ایسی فضا قائم رکھنے میں مدد ملتی ہے کہ پرخطر اقتصادی اعمال چستی کے ساتھ انجام پاتے رہیں۔ اکثر اوقات اس طریقے سے ان لوگوں کو بڑی مدد مل جاتی ہے جنھیں کسی حادثے نے مفلس و محتاج بنا دیا ہو۔ یہ سب شرعاً معتبر مصالح ہیں جن کے تحفظ کے لیے دوسرے ممکن طریقوں کے ساتھ انشورنس کا طریقہ بھی اختیار کرنا چاہیے۔ جیسا کہ آئندہ صفحات میں واضح کیا جائے گا، اسلامی نظام میں انشورنس کی تنظیم کفالت عامہ اور سماجی تحفظ کے نظام سے مربوط ہوگی اور متعلقہ مقاصد کے حصول کے لیے یہ طریقہ بھی دوسرے معروف طریقوں کے ساتھ ہم آہنگ رہ کر اختیار کیا جا سکے گا۔

مومن کی شان یہ ہے کہ جب کوئی ناگوار بات پیش آجائے تو اس پر کبیدہ خاطر نہ ہو صبر کرے اور تسلیم و رضا کے ساتھ بغیر کسی شکوہ اور رنج کے آگے بڑھ جائے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ خطرات و حوادث اور ناگوار باتوں کے سدباب کی کوشش نہ کرے اور ایسی تدابیر نہ اختیار کرے کہ وہ وقوع میں نہ آئیں۔ اسی طرح اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ پیشگی اس بات کا اہتمام نہ کرے کہ ان خطرات و حوادث اور ناگوار باتوں سے وابستہ مالی نقصانات کی تلافی ہوسکے۔ انسدادی تدابیر اور خطر محض سے وابستہ مالی نقصانات کی تلافی کا پیشگی اہتمام خواہ یہ اہتمام انفرادی ہو یا اجتماعی، عقیدۂ تقدیر اور تصور تسلیم و رضا سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ نبی کریمؐ، صحابہ کرامؓ اور سلف صالح کی پوری تاریخ یہ بتاتی ہے کہ یہی فہم درست ہے۔ اس بات سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ خطرہ مال و املاک کے ضیاع کا ہے یا کمانے والے کی بیماری، معذور ہوجانے یا وفات پا جانے کا۔

اسلام اور عصر جدید
جلد ۴
جولائی ۱۹۷۲
شمارہ ۳
ص ۷۹ - ۹۷

سیّد جمال الدّین افغانی

(واقعات کی روشنی میں)

محمد نعیم صاحب ندوی صدیقی

سید جمال الدین افغانی کی زندگی کا سب سے عجیب اور دلچسپ پہلو یہ ہے کہ ایرانی آج بھی مُصر ہیں کہ سید صاحب اسدآباد (ایران) میں پیدا ہوئے اور افغانی شدومد کے ساتھ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کا مولد اسعدآباد (افغانستان) ہے اور فریقین میں سے کسی کا دعویٰ بھی دلائل و شواہد سے خالی نہیں ہے۔ لیکن خود سید جمال الدین کے متعدد بیانات ایسے ملتے ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ وہ درحقیقت افغانی الاصل ہی تھے۔

چنانچہ سید نے اپنے ایک شاگرد رشید برہان الدین قلیج خاں سے اثنائے گفتگو میں ایک مرتبہ فرمایا تھا:

"من از سادات معروف کنر بوده در سال ۱۲۵۴ھ در افغانستان تولد شدم۔"

مسٹر بلنٹ سید صاحب کے بہت ہی گہرے دوست تھے جن سے ان کے تعلقات بہت وسیع تھے۔ انھوں نے بھی بقول قاضی عبدالغفار اپنے روزنامچے میں اس امر کا انکشاف کیا ہے کہ سید صاحب نے مسٹر موصوف کے ایک سوال کے جواب میں فرمایا کہ ان کے مورثِ اعلیٰ

سید علی ترمذی تھے جنھیں چھ سو سال پہلے امیر تیمور افغانستان لائے تھے۔

اسی طرح سید جمال الدین کے افغانی ہونے پر ایک بہت ہی قوی دلیل مفتی محمد عبدہ مصری کا بیان ہے جس کی صحت اس لیے ناقابلِ انکار ہے کہ مفتی موصوف نہ صرف سید صاحب کے تلمیذ ارشد تھے بلکہ ان کے دستِ راست اور ان کی تحریک کے سب سے بڑے ستون تھے۔ چنانچہ انھوں نے بھی کئی بار اس کا اعادہ کیا ہے کہ سید افغانی تھے۔

علاوہ ازیں سید صاحب نے جو خطوط فرانسیسی اور دیگر زبانوں میں اپنے دوست احباب کو لکھے ہیں اُن پر دستخط "جمال الدین الحسینی" کے نام اور الافغانی کے لقب سے پائے جاتے ہیں۔

سید جمال الدین کے افغانی مشہور ہو جانے کے متعلق صاحب "بیداری ایران" آقائے ناظم الاسلام کرمانی نے جو سبب بیان کیا ہے، وہ کوئی وزن نہیں رکھتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"چون سید مقصد بزرگے داشت دربارۂ ایران لہٰذا خود را بہ افغانستان نسبت داد۔ تا از صدمہ و اذیت ناصر الدین شاہ محفوظ بماند....."

قاضی عبد الغفار نے بہت درست لکھا ہے کہ اگر بالفرض یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ سید صاحب نے ایرانی حکومت کے دستِ تشدد سے بچنے کے لیے اپنے کو افغانی مشہور کیا تو تابکے! انگریز جو اُن کی ذات کو اپنے مقاصد کی راہ میں سنگِ گراں تصور کرتے تھے، اس راز کو فاش کر کے سید صاحب کو بہت بڑی شکست دے سکتے تھے۔

اور پھر یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ ایرانی حکومت سے تو اُن کا تصادم عمر کے آخری حصے میں ہوا۔ اس سے پہلے وہ ایک عرصۂ دراز تک مصر اور یورپ میں کام کرتے رہے اور ایران کی سیاست سے اُن کا دُور کا بھی تعلق نہ تھا۔ تعجب کی بات ہے کہ جس خطرے کی جھلک سید صاحب کو آخر عمر میں نظر آئی، اس کے لیے انھوں نے تیس برس قبل ہی پیش بندی کر لی۔

سید جمال الدین کے بیسویں صدی کے سوانح نگاروں نے اس بحث میں اوراق کے اوراق سیاہ کیے ہیں۔ راقم کا اس کی طرف اشارہ کرنے سے مقصود یہ ہے کہ ایرانیوں اور افغانیوں کے درمیان اس نزاع کی بنیاد صرف قومی تفوق ہے اور بلاشبہ یہ دلیل ہے سید جمال الدین افغانی

کی عظمت اور مقبولیت کی!

حقیقت یہ ہے کہ سید صاحب کی شخصیت ہمہ گیر اور بین الاقوامی اہمیت کی حامل تھی۔ اسے جغرافیائی یا قومی حدود میں محصور نہیں کیا جا سکتا۔ جس خطۂ ارض میں ان کے پیام کی گونج موجود ہے وہی ان کا وطن تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب خود اُن کی زندگی میں کبھی اس قسم کی بحث اُٹھی انھوں نے فوراً یہ کہہ کر کہ :

"ہیچ احتیاج بایں ندارم کہ خود را بیک ملتے نسبت دہم"

اس بحث کا دروازہ بند کر دیا۔

ابتدائی حالات

باتفاقِ محققین سید صاحب کی پیدائش ماہ شعبان ۱۲۵۴ھ مطابق ۱۸۳۹ء کو ہوئی۔ ان کے والد سید صفدر حسینی خود بھی جید عالم تھے اور سارے افغانستان میں کافی اثر و رسوخ رکھتے تھے۔ سیاسی معاملات سے بھی ان کو خاص دلچسپی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ انیسویں صدی کے تقریباً وسط میں امیر دوست محمد خاں نے سید صفدر کی سیاسی سرگرمیوں کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھا اور ان کو بطائف الحیل کابل بلا کر اور ان کی تمام جائداد بحقِ حکومت ضبط کر کے اُن کا گذارہ مقرر کر دیا تھا۔ سید صفدر نے اپنے ہونہار فرزند کی تربیت بھی اپنے خاص مزاج و طبیعت کے مطابق کی۔ جس کی بنا پر اپنے لایقِ فخر والد کی طرح ان کا ننھا سا ننھا سا دل بھی ملک و قوم کی خدمت کے جذبے سے معمور تھا۔

جب سید صاحب کے والد کابل میں رہنے پر مجبور کیے گئے، اس وقت سید کی عمر صرف آٹھ سال کی تھی۔ اس لیے اُن کی تعلیم وہیں انجام پائی۔ اٹھارہ سال کی عمر تک کابل اپنے والد کے ساتھ مقیم رہے۔ جہاں اپنے والد اور دوسرے علماے روزگار کے خرمنِ علم سے خوشہ چینی کی سعادت حاصل کی اور اپنی بے مثل ذہانت و طباعی کے سبب آغازِ شباب ہی میں تمام رائج الوقت علوم و فنون نحو، بلاغت، تاریخ، فلسفہ، تصوف، ریاضی، طب اور کلام وغیرہ میں عبورِ کامل حاصل کر لیا۔ تاریخ میں انھیں خصوصی مہارت حاصل تھی۔

۱۸۵۸ء میں سید صفدر کا انتقال ہوگیا اُس وقت سید جمال الدین کی عمر انیس سال کی تھی۔ علومِ مروّجہ کی تکمیل کے بعد اُنھوں نے اس میدان کی طرف قدم بڑھائے جس کے لیے قدرت انھیں منتخب کر چکی تھی۔ عالمِ اسلام ایک مدتِ دراز سے ایسی ہی انقلابی شخصیت کا منتظر تھا۔ زمین کا کوئی خطہ بھی اس کے فیض سے محروم نہ رہ سکا۔ اور اس کی گھن گرج سے مشرق کی سوتی ہوئی دُنیا کروٹیں لینے لگی۔

عالمِ اسلام کی مجموعی حالت

جس عہد میں سید جمال الدین افغانی نے آنکھیں کھولیں، وہ اسلامیانِ عالم کے لیے انتہائی نازک اور آزمایش کا دَور تھا۔ یوں تو مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کا زوال ہزار ویں صدی عیسوی کے بعد ہی شروع ہوگیا تھا۔ لیکن اب بھی قسطنطنیہ میں عثمانیوں کا اقتدار قائم تھا۔ جس سے یورپین اقوام بہت زمانے تک خوف وہراس محسوس کرتی رہیں۔ مگر سترھویں صدی ترکوں کے لیے باعثِ ادبار و زوال ثابت ہوئی۔ اور یورپ میں ان کے سیاسی اقتدار کو گھن لگنا شروع ہوگیا۔

سترھویں صدی کے وسط میں یورپ نے اپنے تجارتی قافلوں کے ذریعے مشرق کی طرف پیش قدمی شروع کی اور اُن کے اقتدار کے منحوس سایے مشرقی ممالک میں پھیلنے لگے۔ سید جمال الدین کی دُور اندیش نگاہوں نے اس بات کو بخوبی محسوس کر لیا تھا۔ چنانچہ وہ بادل کی گرج اور بجلی کی کڑک بن کر اقوامِ مشرق کو اس عظیم خطرے سے ہوشیار کر رہے تھے۔

قاضی عبد الغفار نے اس وقت کے عالمِ اسلام کی سیاسی حالت کی نقشہ کشی نہایت عمدہ طور پر کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

"دنیاے اسلام پر مصائب و ابتلا کا ایک شدید طوفان گذر رہا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ وسطِ ایشیا میں جنیوا اور بخارا کی آزادی روسی شہنشاہیت کی قربان گاہ پر آخری سانس لے رہی تھی۔ ایران میں انگریزوں اور روسیوں کا مشترکہ اثر قائم ہو چکا تھا مصر میں انگریزوں کا عارضی انتظام مالکانہ حکومت کی صورت اختیار کرنے والا تھا۔ مراقش،

برطانیہ اور فرانس کے زیر اثر لایا جا چکا تھا۔ سلطنتِ عثمانیہ میں اسلامی اقتدار کا مریض جاں بلب تھا اور اس کے سرہانے آسٹریا، جرمنی، برطانیہ، ریاستہائے بلقان اور روس کے دشنہ در آستین اطباء جمع ہو چکے تھے۔ ایک غریب اور دُور افتادہ افغانستان نسبتہً آزاد تھا اور وہ بھی اس لیے کہ جغرافیائی حیثیت سے وہ متمدن ممالک کے یورپین تمدن سے دُور تھا اور روس و انگلستان کی باہمی رقابت اس کی قومی آزادی کی ضامن تھی....."

غرض عالمِ اسلام ایک طویل عرصے تک خوابِ غفلت میں مدہوش رہنے کے بعد انگڑائی لے رہا تھا۔ اس کی خاکستر میں دبی ہوئی چنگاریاں اب اُبھرنے لگی تھیں۔ استقلال و حریتِ اسلامی کے داعیوں کا ایک طویل سلسلہ عالمِ اسلام میں پھیل گیا اور حالات کی ناموافقت ان کے جذبۂ عمل، عزائم بلند اور ہمت و استقلال پر اثر انداز نہ ہو سکی۔

اس سلسلے میں الجیریا کے امیر عبدالقادر، نجد کے محمد بن عبدالوہاب اور طرابلس کے محمد بن سنوسی کی شخصیتیں خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں اور بقول شخصے اگر محمد علی خدیو مصر نے وہابی تحریک کو دبا نہ دیا ہوتا تو معلوم نہیں وہ قوت اور حرارت جو محمد بن عبدالوہاب کی تحریک کے اندر موجود تھی، عالمِ اسلام میں کتنا بڑا انقلاب پیدا کر دیتی۔

انیسویں صدی کے وسط میں طرابلس کے ریگستانوں سے اُٹھنے والی سنوسیوں کی تحریک بھی در اصل اسی سلسلے کی ایک کڑی تھی جس کے مقاصد احیاے ملّتِ اسلامی کے موضوع سے مستفاد تھے لیکن اصلاح و تبلیغ کی خدمت سب سے زیادہ اسی تحریک نے انجام دی اور بلاشبہ ملّت کے نشاۃ ثانیہ میں ان دونوں تحریکوں کے کردار کو تا ابد قدر و استحسان کی نظر سے دیکھا جائے گا۔ انہی انقلابی شخصیتوں میں سید جمال الدین بھی ایک ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ جو چیز ان کو اپنے ہمعصر داعیوں اور مصلحین سے متاثر کرتی ہے وہ ان کے پیام کی ہمہ گیری اور بین الاقوامی مقبولیت ہے۔ یہی نہیں کہ انھوں نے اپنے پیام اور دعوت کو کسی نسلی اور جغرافیائی حدود کا پابند نہیں بنایا اور افغانستان سے لے کر مصر، ایران، ترکی، عراق، مراکش، بخارا اور ترکستان تک اس کی صداے بازگشت سُنائی دی بلکہ انھوں نے اپنے زمانے کی متفرق تحریکوں کو ایک پلیٹ فارم پر متحد کرنے کی حتی الوسع جد و جہد کی۔ جس میں

اگرچہ چند وجوہ سے خاطر خواہ کامیابی حاصل نہ ہوسکی۔ تاہم ان ناسازگار حالات میں یہ کوشش ہی بجائے خود محمود و مستحسن تھی۔

ہندوستان میں

اٹھارہ برس کی عمر میں سید صاحب اپنے پہلے سفر پر روانہ ہوئے۔ اور ان کے ورودِ مسعود کا شرف سب سے پہلے سرزمینِ ہند کو حاصل ہوا۔ اس وقت ہندوستان اپنے نازک ترین دور سے گزر رہا تھا۔ بظاہر لال قلعہ کی دیواروں کے پیچھے دودمانِ تیموری کا آخری چراغ ٹمٹما رہا تھا لیکن علاً "کمپنی بہادر" کا راج تھا۔ یہ کمپنی دھیرے دھیرے اپنے قدم یہاں جما چکی تھی۔ سید جمال الدین کی سیاسی تربیت اسی محکوم سرزمین کے حصے میں آئی۔ ہندوستان کے اس وقت کے سیاسی حالات نے ان کے جذبۂ عمل کو خاصا متاثر کیا۔

وہ وطن سے سفرِ حج کے ارادے سے روانہ ہوئے تھے مگر ہندوستان آکر جدید علوم کی تحصیل کے لیے ایک سال چند ماہ یہاں قیام فرمایا۔ چونکہ اس وقت ایک غیر معروف اجنبی کی طرح سے رہتے تھے اس لیے اس سفر کے حالات پردۂ خفا ہی میں ہیں۔ ہندوستان سے روانہ ہوکر عازمِ حجاز ہوئے اور فریضۂ حج سے مشرف ہوکر شام، بیت المقدس، عراق اور ایران کا سفر اختیار کیا جس کی مجموعی مدت ایک سال ہے۔ اس سفر کا مقصد ان ممالک کے سیاسی و تمدنی حالات کا مطالعہ اور اپنی جہد و عمل کی زندگی کے لیے تجربہ حاصل کرنا تھا۔

یہ ایک سال کی مدت بڑی خاموشی سے گزارنے کے بعد وہ اپنے وطن مالوف افغانستان لوٹ آئے۔ جس کو انھوں نے اس وقت شدید ترین خانہ جنگی میں مبتلا پایا۔ شاہی خاندان کے افراد، اقتدار کے لیے باہم دست و گریباں تھے۔ سریرِ سلطنت پر اگرچہ میر دوست محمد خاں ہی متمکن تھا مگر ملک کے بہت سے خطوں پر چھوٹے چھوٹے سردار قابض تھے۔ عین اس وقت جب شیرازۂ قومی اس طرح بکھرا ہوا تھا، سید صاحب افغانستان میں وارد ہوئے۔ امیرِ کابل نے انھیں دربار کے اعلیٰ عہدہ پر سرفراز کیا۔ اور اس طرح انھیں حکومت سے قریب رہ کر حکومت یا بادشاہت کو اچھی طرح دیکھنے، بھالنے اور تجربہ کرنے کا موقع مل گیا اور اس تجربہ اور مشاہدے

کے بعد وہ ملوکیت اور امپیریلزم کے شدید مخالف ہو گئے۔

قیامِ ہند و مصر

۱۸۶۹ء میں دوسری بار وارد ہندوستان ہوئے۔ چونکہ افغانستان میں وہ حکومت کے ایک اعلیٰ عہدے پر فائز رہ چکے تھے، اس لیے حکومتِ برطانیہ نے ہندوستان میں ان کے قیام کو خلافِ مصلحت تصور کیا اور انھوں نے یہاں ایک ماہ بحالت نظربندی گذارا۔ پھر حکومت نے خود بذریعہ جہاز انھیں سوئز بھیج کر اس میدان میں پہنچا دیا جہاں سے سید صاحب کو تمام عمر برطانوی سیاست کے خلاف اس کے دشمن کی حیثیت سے کام کرنا تھا۔

مصر میں اس مرتبہ انھوں نے چالیس دن قیام کیا۔ یہ وقت جامعہ ازہر کے طلبا و اساتذہ سے علمی مباحث پر گفتگو میں گذرا۔ اسی مختصر سی مدت میں انھوں نے مصریوں کے دِلوں پر اپنی قابلیت و فضیلت کے ایسے گہرے نقوش مرتسم کر دیے جن سے ان کے آئندہ طویل قیام کے لیے راہ ہموار ہو گئی۔

وہاں سے وہ بقول صاحب "بیداری ایران" اپنی منزلِ مقصود کا ارادہ فسخ کر کے استنبول پہنچے، جہاں دولتِ عثمانیہ کے ارکان اور خاص طور سے علی پاشا نے ان کا پُرتپاک خیرمقدم کیا۔ انھوں نے چند ہی دنوں میں اپنی حیرت انگیز قوتِ جاذبہ کے ذریعے عثمانی قوم کے عوام، وزرا اور اعیانِ سلطنت کو اپنی طرف کھینچ لیا۔ وہ "انجمنِ دانشِ عثمانی" کے ممبر بن گئے۔ انھوں نے قسطنطنیہ پہنچتے ہی بڑے بڑے جلسوں کو خطاب کرنا شروع کر دیا اور اپنی خطابت کے زور سے ایک ہلچل پیدا کر دی۔ ترکی کے قدامت پسند علماء کو یہ سخت ناگوار گذرا۔ خاص طور سے شیخ الاسلام حسن آفندی جن کے منہ سے نکلی ہوئی بات قانون بن جاتی تھی، اس بات کو کسی طرح بھی انگیز کرنے کے لیے تیار نہ تھے کہ افغانستان کا ایک نوجوان استنبول میں وارد ہو اور اعیانِ حکومت کی طرف سے اس کی اتنی تعظیم و توقیر کی جائے۔

اسی دوران ایک واقعے نے شیخ الاسلام کی دلی کدورت کو مخالفت کا شعلہ بنا دیا۔ ہوا یہ کہ سید جمال الدین جب شیخ سے ملاقات کرنے "ایوانِ شیخ" پہنچے تو انھوں نے مروجہ غیر اسلامی طریقہ آداب

نہیں ادا کیے۔ اس وقت تو شیخ نے کسی ناگواری کا اظہار نہیں کیا مگر موقع کی تلاش میں لگا رہا اور بالآخر عثمانیہ یونیورسٹی میں دیے گئے ایک لیکچر کے چند جملوں پر شیخ الاسلام نے سید صاحب پر کفر کا فتویٰ صادر کر دیا۔

مرزا لطف اللہ کے بیان کے مطابق شیخ الاسلام کی مخالفت کے علاوہ خود سلطان بھی ان کی سیاسی دلچسپیوں سے متوحش ہو گیا تھا۔ الغرض سلطان ترکی نے انھیں قسطنطنیہ چھوڑنے کا حکم دے دیا۔ سید صاحب کی خواہش تھی کہ اپنی صفائی پیش کرنے کے لیے شیخ الاسلام سے ایک مناظرہ کریں۔ لیکن ان کی اس درخواست کو شیخ کے مرتبہ عظمیٰ کے منافی سمجھ کر درخور اعتنا نہ سمجھا گیا۔

مصر میں دوسری بار

قسطنطنیہ سے سید جمال الدین ۱۸۷۱ء میں دوبارہ وارد مصر ہوئے۔ اگرچہ وہ وہاں قیام کا ارادہ نہ رکھتے تھے لیکن اتفاقاً ان کی ملاقات وزیر اعظم ریاض پاشا سے ہوئی اور وہ ان کے علمی کمالات سے اس درجہ متاثر ہوا کہ اس نے باصرار ان کو وہاں قیام کرنے پر مجبور کیا اور حکومت سے ایک معقول وظیفہ ہزار قرش مصری مقرر کرا دیا۔

سید صاحب جب مصر میں داخل ہوئے تو زمین پہلے سے تیار ملی۔ اہل مصر کے دلوں کے وہ نقوش جو سید کے پہلے سفر میں ثبت ہوئے تھے، ابھی ان کی تازگی ماند نہیں ہوئی تھی چنانچہ اس مرتبہ ان کی آمد پر زبردست خیر مقدم کیا گیا اور بلاشبہ سید جمال الدین کا مصر میں یہ آٹھ سالہ قیام ان کی بین الاقوامی شہرت و مقبولیت کے لیے مرکزی نقطہ ثابت ہوا۔ جہاں سے انگلستان اور یورپ کے خلاف ان کی سیاسی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ تمام سامراجی طاقتیں ان کے اثر و نفوذ کو خوف و اندیشے کی نگاہ سے دیکھنے اور اس شمع حریت کو بجھانے کی تدبیریں سوچنے لگیں۔

سید جمال الدین کی مصر میں آمد طلبا کے لیے خاص طور سے مژدۂ جانفزا ثابت ہوئی۔ وہ جوق در جوق استفادے کے لیے ان کے پاس آنے لگے۔ وہ انھیں کبھی مکان پر اور کبھی جامعہ ازہر میں فقہ و حدیث اور تصوف وغیرہ کا درس دینے لگے۔ مصر کے سیاسی حالات اس وقت انتہائی دگرگوں تھے۔ اس وقت خدیو مصر اسماعیل پاشا تھا۔ جو انتہائی مصرف اور عیاش واقع ہوا تھا۔

اس کی روز افزوں فضول خرچیوں کی بنا پر ملک کی معیشت تباہ و برباد ہو کر رہ گئی تھی۔ سوء اتفاق سے عام رعایا اور فلاحین بھی قحط کی زد میں آ گئے تھے۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ خزانہ بالکل خالی ہو گیا اور پھر قرض کی پی جانے لگی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یورپین حکومتوں نے مصر کے اقتصادی اور مالی شعبوں کی نگرانی اپنے ذمہ لے لی۔ پاشا موصوف نے اپنی عیاشی کو برقرار رکھنے کے لیے سوئز کے حصص بھی اغیار کے ہاتھوں فروخت کر ڈالے۔ غرض ان تمام بداعمالیوں اور بدمستیوں کی بنا پر برطانیہ کی دخل دینے اور وہاں کی سیاست و حکومت میں اثر و نفوذ حاصل کرنے کی تدبیریں کارگر ہوتی چلی گئیں۔

یہ حالات تھے جب سیّد جمال الدین افغانی نے مصر میں احیاء ملّت کا علم بلند کیا۔ فضا اور ماحول تو پہلے ہی سے سازگار تھے، سیّد صاحب نے ان سے پوری طرح فائدہ اٹھایا۔ انھوں نے قوم پرستوں کی ایک انجمن بھی "الحزب الوطنی" کے نام سے قائم کر لی۔ جس کے ممبروں کی تعداد تین سو سے متجاوز ہو گئی۔ جن میں شیخ محمد عبدہٗ، سعد زاغلول پاشا، عبداللہ نعیم بے اور احسان بے وغیرہ جیسے مصری وطن دوست بھی شامل تھے۔

مصر کی بااثر جماعت "جمعیت ماسونیہ" نے سید صاحب کو اپنا صدر نشیں نامزد کیا۔ پھر ایسا وقت بھی آیا کہ یورپ کے ساہوکاروں نے اسماعیل پاشا سے قرضہ کی ادائیگی کا مطالبہ کیا تو اس نے ہراساں ہو کر مصری قوم پرستوں کے دامن میں پناہ لی اور آئینی اصطلاحات نافذ کرنے کا وعدہ کیا۔ جو ظاہر ہے یورپ کے حق میں مضر تھا۔ اس لیے فرانس اور برطانیہ نے سلطان کو مجبور کر کے اسماعیل پاشا کو معزول کرا دیا۔ جس کی جگہ توفیق پاشا تختِ حکومت پر متمکن ہوا۔

توفیق پاشا سیّد جمال الدین کی انجمن کے ایک خفیہ رکن رہ چکے تھے، اس لیے اُن کی نامزدگی سے قوم پرستوں کے دلوں میں بجا طور پر مسرت و شادمانی کی لہر دوڑ گئی اور انھیں اب اپنی تمنائیں اور آرزوئیں پوری ہوتی نظر آئیں۔ لیکن افسوس کہ یہ خیال ایک سراب ثابت ہوا توفیق پاشا نے تخت پر بیٹھتے ہی سیّد صاحب اور ان کے جاں نثار خادم ابو تراب کو مصر سے جلاوطنی کا حکم صادر کر دیا۔ جس کے پس پردہ سامراجی قوتوں کا ہاتھ تھا۔

چونکہ توفیق پاشا سید صاحب کی خفیہ مجلسوں میں شریک ہوچکا تھا، اسے بخوبی معلوم تھا کہ یہ لوگ امپریلزم کے شدید دشمن ہیں اور مصر میں ان کی موجودگی حکومت کے لیے خطرے سے خالی نہیں۔ چنانچہ فوج اور پولیس کی کڑی نگرانی میں سید صاحب اور اُن کے خادم کو سوئز پہنچا دیا گیا۔ سید صاحب کے مصر سے چلے جانے کے بعد توفیق پاشا نے اطمینان کا سانس لیا۔ مگر یہ اس کی خام خیالی تھی۔ مصر کی عوامی تحریک سے آزادی اور بغاوت کا جو جذبہ بیدار ہوچکا تھا اس کو سرد کرنا اب کسی بھی طاقت کے بس میں نہ تھا۔

توفیق پاشا نے سید کے اخراجِ مصر کے بعد ان کے دست راست اور صحیح جانشین شیخ محمد عبدہٗ کو حراست میں لے لیا۔ سید جمال الدین کو اس کے بعد دوبارہ مصر آنے کا موقع نہ مل سکا۔ مگر اپنے اس طویل اور بقول ڈاکٹر احمد امین شاندار قیام مصر کے زمانے میں جو پودا انھوں نے سرزمین فراعنہ میں لگا دیا تھا وہ بارآور ہوتا رہا اور بالآخر اس کے نتائج اعرابی پاشا کی بغاوت کی صورت میں ظاہر ہوئے جو فلاحین کا لیڈر تھا اور سید جمال الدین افغانی کی تعلیمات سے بڑی حد تک متاثر تھا۔

پھر ہندوستان میں

۱۸۸۰ء میں مصر سے رخصت ہوکر سید جمال الدین تیسری بار ہندوستان وارد ہوئے۔ "ردنیچریہ" کے مقدمے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مرتبہ انھوں نے ملک کے سیاسی معاملات میں جو پہلے سے بھی ابتر تھے کوئی خاص دلچسپی نہیں لی۔ ہندوستان کے عمائد سے اُن کے گہرے دوستانہ روابط تھے جن میں سر سالار جنگ اور سید حسن بلگرامی بھی شامل ہیں۔

سید صاحب نے ہندوستان میں اس مرتبہ بقول قاضی عبدالغفار سب سے زیادہ تبلیغ اس بات کی کہ وہ مغربیت کے بڑھتے ہوئے سیلاب سے مرعوب نہ ہوں، اپنی ملکی و قومی زبان میں علم کی تحصیل کریں۔ انگریزی کے مفید علوم کو اُردو میں ترجمہ کراکے اسکولوں میں رائج کریں۔ چنانچہ ان کی ترغیب پر مترجموں نے اس سلسلے میں بڑی مفید خدمات انجام دیں۔

حیدرآباد ہی کے قیام کے دوران سید صاحب نے ایک رسالہ "ردنیچریہ" فارسی میں

لکھا جو پہلی مرتبہ بمبئی سے شائع ہوا، اور اس کا اُردو ترجمہ کلکتہ سے شائع ہوا۔ پھر سید کے شاگرد رشید شیخ محمد عبدہٗ نے اس کا ترجمہ عربی میں "الرد علی الدہریین" کے نام سے کیا جو ۱۳۰۳ھ میں بیروت کے کسی مطبع سے شائع ہوا۔

پیرس میں

ایشیائی مشرقی ممالک کے حالات کا گہرا مطالعہ کر چکنے کے بعد سید صاحب اس نتیجے پر پہنچے کہ مشرق اور خاص طور سے ممالک اسلامیہ کے لیے یورپین استعمار تباہ کن طاقت ہے۔ چنانچہ ان ممالک کی سوتی ہوئی قوموں کو حتی الوسع بیدار کرنے کے بعد وہ عازم یورپ ہوئے اور امریکہ اور لندن ہوتے ہوئے پیرس پہنچے اور وہاں جاتے ہی بغیر کسی تامل کے اپنے مشن کی تبلیغ شروع کر دی۔ اس وقت پیرس وہ جگہ تھی جہاں شہنشاہیت اور استبدادیت کے ستم رسیدہ مفرورین پناہ لیتے تھے چنانچہ جب سید صاحب پیرس پہنچ گئے تو اُن کے دست راست اور تلمیذ ارشد شیخ محمد عبدہٗ بھی کڑی نگرانی کے باوجود وہاں پہنچ گئے۔

سید جمال الدین افغانی کا شروع ہی سے یہ خیال تھا کہ مشرقی اقوام کو خواب غفلت سے بیدار کرنے کے لیے اخبارات کی سخت ضرورت ہے۔ چنانچہ انھوں نے اپنے قیام مصر کے زمانے میں قومی اور آزاد اخبار نویسی کا بیج ڈال دیا تھا۔ بلکہ آزاد فکر اخبار نویسوں کی ایک اچھی خاصی جماعت بھی تیار کر دی تھی۔

العروۃ الوثقیٰ

سید صاحب نے پیرس میں "العروۃ الوثقیٰ" کے نام سے ایک انجمن قائم کی اور اس کی آواز و ترجمان کے طور پر ایک اخبار بھی اسی نام سے جاری کیا۔ ۶ رومارتل کے جس چھوٹے سے کمرے میں سید جمال الدین خود رہتے تھے، وہی اس کا دفتر قرار پایا۔ اخبار کی پیشانی پر ایک طرف "مدیر السیاسۃ" کی حیثیت سے سید جمال الدین کا نام ہوتا اور دوسری طرف "مدیر التحریر" کی حیثیت سے شیخ محمد عبدہٗ کا۔

"العروۃ الوثقیٰ" کا پہلا شمارہ ۱۳ر مارچ ۱۸۸۴ء کو شائع ہوا تھا۔ اس اخبار کے ذریعہ سید صاحب کے پیغام کو مزید وسعت حاصل ہوئی۔ ان کے مضامین نے عالم اسلام میں آزادی کی لہر دوڑا دی۔

"العروۃ الوثقیٰ" کے پہلے شمارے کا مقالہ افتتاحیہ اس قدر گرم و تلخ جذبات کا عکاس ہے جیسے کوہ آتش فشاں پھٹ پڑنے کو تیار ہو، قوم کی بزدلی اور پست ہمتی کی نشاندہی، اس کے دور کرنے کا علاج اور بے توجہی کی صورت میں اس کے عواقب سے آگاہی، ان سب سے مل کر پورا مقالہ جوش و ولولے سے لبریز ہوگیا ہے۔ جس کو پڑھ کر آج بھی دل میں حرکت پیدا ہوتی ہے۔ چند سطریں آپ بھی نمونۃً ملاحظہ کرتے چلیں :

"…. نفوس انسانی کی خاصیت کچھ ایسی ہے کہ پہلے تو وہ ظلم و قہرمانیت کو برداشت کرتی ہے لیکن یہ چیز جب حد سے تجاوز کر جاتی ہے تو ان کا بزدل بھی شیردل ہوجاتا ہے۔ لومڑی بھی پلنگ بن جاتی ہے اور بالآخر کوئی نہ کوئی راہ خلاصی کی نکال ہی لیتی ہے….."

"مشرقی اقوام پر اس وقت ظلم وستم کی انتہا ہوچکی ہے۔ ہر مغلوب قوم پیکرِ غربت بنی ہوئی ہے۔ بالخصوص مسلمانوں کی حالت تو ناگفتہ بہ ہے۔ ان کے سلاطینِ باعظمت تختِ حکومت سے محروم کردیئے گئے۔ ان کے صاحبِ حقوق لوگ اپنے حقوق سے محروم ہیں۔ ان کے باعزت لوگ ذلیل کردیئے گئے ہیں۔ ان کے شیرنیتاں چوپایوں سے بدتر ہوگئے ہیں۔ ان کے غنی فقیر کردیئے گئے ہیں۔ تندرست و توانا لوگ لنگڑے لولے اور اپاہج بنا دیئے گئے ہیں بخصوصاً ان پانچ سال کے عرصے میں بسلسلہ حوادث بالا مصر میں جو تخم پاشی ہوئی ہے وہ تو خوب ہی ہوئی ہے لیکن ـــــ انشاء اللہ وہ جنھوں نے تخم پاشی کی ہے پھل ایسا پائیں گے جو اس طرز عمل کی مکافات ہوگا۔ یعنی اگر اس نخلِ باثمر سے پھل پائیں گے بھی تو وہ اندرائن ہوگا۔"

"یہ حرص و ہوس کے ٹھیکیدار، یہ قومیں جہاں بھی جاتی ہیں، رفاقت و محبت کے لہجے میں باتیں کرتی ہیں۔ رفتہ رفتہ ان کی حاکمانہ اسپرٹ کا اظہار ہوتا ہے۔ کہیں وہ

تختِ حکومت کی حفاظت کے لیے جاتی ہیں۔ کہیں کسی ملک کو اغیار کی دسترس سے بچانے۔ کہیں کسی ملکی حکومت کو مستحکم و قوی بنانے۔ کہیں بغاوت کے جراثیم پر حملہ کرنے۔ بغرض جب کہیں جاتی ہیں تو ان کا طرزِ عمل یہی ہوتا ہے۔ مگر پھر ـــ چھا جاتی ہیں۔"

ذرا دیکھیے ان الفاظ میں کیسی بجلی کی کڑک، آندھی کا زور اور طوفان کا شور نہاں ہے۔ اس اخبار کا ہر شمارہ ایسے ہی آتشیں مضامین سے پُر ہوتا تھا۔

اخبار کے منجملہ اور مقاصد کے ایک مقصد یہ بھی تھا کہ اسلامی ملکوں کو اتحاد کی ایک لڑی میں پرو دیا جائے۔ تاکہ مغربی طاقتیں ان کی آپس کی خانہ جنگی سے فائدہ نہ اُٹھا سکیں اور وقتِ ضرورت متحدہ وفاق قائم کر کے دشمن کا دفاع کر سکیں۔ اس طرح ان کے اقتدار اور اسلامی اقدار دونوں کا تحفظ ہوتا رہے گا۔

"العروۃ الوثقیٰ" کے تمام مصارف کا بار سید صاحب کی جیب پر تھا۔ اسی لیے اٹھارہ پرچوں کے بعد پھر وہ اس کے متحمل نہ ہو سکے اور اس اخبار کا رشتۂ حیات اکتوبر ۱۸۸۴ء میں منقطع ہو گیا۔

صحافت کی تاریخ میں بلاشبہ اتنی قلیل مدت میں کسی اخبار کو اتنی عالمگیر شہرت اور مقبولیت عامہ کا شرف حاصل نہ ہو سکا۔ جو "العروۃ الوثقیٰ" کے حصہ میں آیا۔ یورپین حکومتوں کے بام و در اس کی آتشیں آواز سے متزلزل ہو گئے۔ مغربی طاقتوں کے فلک رفعت ایوان اس کی گھن گرج سے ہل ہل گئے۔ لندن اور قاہرہ میں استبدادیت پسندوں کی نیندیں حرام ہو گئیں۔ حتیٰ کہ مصری حکومت نے اندرونِ ملک اس کے داخلے پر قدغن لگا دی۔ جس پر تبصرہ کرتے ہوئے سید صاحب نے لکھا تھا:

"ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ مشرق میں کوئی طاقت ہم کو اپنے خیالات پھیلانے سے نہیں روک سکتی۔ اخبار نہ ہو نہ سہی۔ دوسرے ذرائع کیا کم ہیں۔"

"العروۃ الوثقیٰ" کے بند ہو جانے کے بعد بھی ایک عرصے تک اس کی گونج فضا کو مرتعش کیے رہی۔ اور آج بھی اس کے مضامین کا مطالعہ کرنے سے دل سینے میں انگڑائیاں لیتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔

پیرس ہی کے دورانِ قیام میں سید صاحب کو فرانس کے مشہور فلاسفر موسیو رینان سے ایک

علمی معرکے میں برسرپیکار رہنا پڑا تھا۔ واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ فلسفی مذکور نے "اسلام اور سائنس" کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے خطبات کا ایک طویل سلسلہ شروع کیا تھا جس میں اسلام کے خلاف دجل و تلبیس سے کام لیا گیا تھا۔ سید جمال الدین افغانی نے اسلام کی طرف سے مدلل طور پر بایں حسن و خوبی حق دفاع ادا کیا کہ خود رینان کو سید صاحب کے تبحر علمی اور قوت استدلال کا انشراح قلب کے ساتھ اعتراف کرنا پڑا۔

۱۸۸۵ء میں سید جمال الدین اپنے مشن ہی کے سلسلے میں روس تشریف لے گئے جہاں اخبار "ماسکوی" کے مشہور زمانہ ایڈیٹر کاٹکوف سے ان کی ملاقات ہوئی۔ وہ سید کے مضامین سے بہت متاثر تھا۔ اور ان کی دعوت سے کلی اتفاق رکھتا تھا۔ سید صاحب نے روس میں ایک عرصہ قیام کر کے وہاں کے مسلمانوں کی صلاح و فلاح کے لیے کافی سعی و جدوجہد کی۔ حتیٰ کہ زار روس کو مجبور کر کے اس سے قرآن کی اشاعت کی اجازت دلوائی جو اس وقت روس میں ممنوع تھی۔

ایران میں

۱۸۸۹ء میں فرمانروائے ایران شاہ ناصرالدین قاچار کے شدید اصرار پر سید صاحب ایران آئے۔ جو اُس وقت سیاسی اور اقتصادی دونوں حیثیتوں سے تباہی کی راہوں پر بے تحاشا جا رہا تھا۔ شاہ ایران کی عیاشی اور اسراف نے ملک کو یورپ کے ہاتھ مکمل طور پر فروخت کر دیا تھا۔ سید جمال الدین کے دلِ دردمند نے اس تباہی پر اپنی خاموشی کو گناہِ کبیرہ تصور کیا۔ چنانچہ انھوں نے شاہِ مذکور سے خط و کتابت کر کے اس کو راہِ راست پر لانے کی امکانی کوشش کی۔ لیکن اس میں کامیابی اس لیے نہ ہو سکی کہ شاہ قاچار اپنی غلط کاریوں میں بہت آگے بڑھ چکا تھا اور اب اصلاحات کا قدم اُٹھانے میں اس کی سیاسی موت مخفی تھی۔

بہرحال سید صاحب نے اس طرف سے مایوس ہونے کے بعد میدانِ عمل میں نکل کر اپنی تحریک اصلاحات کو شروع کرنے کا عزم کیا۔ اور اپنے خیالات کی تبلیغ و اشاعت کے لیے درگاہ شاہ عبدالعظیم کا انتخاب کیا۔ وہاں ان کی ولولہ انگیز تقریروں نے بہت سرعت سے

اپنا اثر دکھایا اور سارے ملک میں خفیہ انجمنوں کا جال پھیل گیا۔ وطن کو اغیار کے "دخل" سے بچانے اور ہر ہر شہری کی رگوں میں حبّ وطن کا ولولۂ تازہ پیدا کرنے میں سیّد صاحب کی تقریروں کا بہت حصّہ تھا۔

۱۸۹۱ء میں انھوں نے شاہِ ایران کو آخری بار اتمام حجت کے لیے ایک خط ارسال کیا۔ لیکن اس کا جواب سید جمال الدین کو مسلح پولیس کی شکل میں ملا۔ سپاہیوں نے درگاہ کی تاریخی و دستوری عظمت کو بالائے طاق رکھ کر سیّد صاحب کو گرفتار کر لیا۔ چنانچہ وہ بستر علالت سے پا بزنجیر یخ بستہ رات میں برف پوش سڑکوں سے گذارتے ہوئے عثمانی سلطنت کی سرحد پر پہنچا دیئے گئے۔

ایران سے جلاوطنی کے بعد سید صاحب نے جو خط مجتہد اعظم حسن شیرازی کے نام لکھا تھا۔ وہ تاریخی حیثیت کا حامل ہے۔ اس خط میں جو اپیل کی گئی تھی اُس نے ایرانی علماء کی جماعت میں بجلی کی طرح اثر کیا اور نتیجہ کے طور پر تمباکو نوشی کی حرمت کا وہ فتویٰ وجود میں آیا جو بلاشبہ اپنی اہمیت اور نوعیت کے اعتبار سے تاریخ کا پہلا فتویٰ ہے اور جس نے ایران کی سیاست کا رُخ پھیر کر رکھدیا۔

اس فتویٰ کی اشاعت کے ساتھ ہی تمام ایران میں تمباکو کے ذخائر تباہ و برباد کر دیئے گئے۔ حتیٰ کہ علی الصباح جب شاہی قلیان کے لیے بھی تمباکو میسر نہ آسکا تو شاہ کو اپنی غلطی کا شدت سے احساس ہوا۔ اور بالآخر اس نے اس اجارہ کو منسوخ کر دیا۔ بلاشبہ سیّد صاحب کے مشن کی یہ ایک عظیم فتح تھی۔

اخبار "ضیاء الخافقین" کا اجراء

ایران سے جلا وطنی کے بعد سیّد جمال الدین ۱۸۹۱ء میں لندن چلے آئے اور وہاں سے "ضیاء الخافقین" کے نام سے ایک اخبار جاری کیا۔ جو انگریزی اور عربی دونوں زبانوں میں شائع ہوتا تھا۔ اس میں بھی سیّد صاحب کے جادو نگار قلم سے اتحاد عالم اسلام کے سلسلے میں مضامین شائع ہوا کرتے تھے۔

سلطان عبدالحمید کی دعوت

سلطانِ ترکی کی عرصہ سے خواہش تھی کہ سید جمال الدین افغانی مستقل طور پر ترکی میں اقامت گزیں ہوجائیں. لیکن سید صاحب ملوکیت سے اس درجہ بدگمان تھے کہ انھیں سلطان کے زیر سایہ زندگی گذارنا پسند نہ تھا۔ بالآخر اپنے مخلص دوست ملکم جان کے مشورے پر سید صاحب نے ترکی کا رخ کیا

اس حقیقت میں کوئی اخفا والتباس نہیں کہ سلطان عبدالحمید کا سید جمال الدین کو قسطنطنیہ کی دعوت دینا اس کی ایک پالیسی کے تحت تھا جو دور رس اثرات و نتائج کی حامل تھی۔ اس نے خلافتِ اسلامیہ کی جو تحریک چلائی تھی در اصل وہ کسی خلوص پر مبنی نہ تھی. بلکہ اس کے پیچھے اقتدار و بالادستی کی روح کارفرما تھی۔ وہ سید جمال الدین کی اتحاد عالم اسلام کی تحریک سے فائدہ اٹھانا چاہتا تھا۔ چنانچہ اس کا خیال تھا کہ سید صاحب جب تمام ممالک اسلامیہ کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرکے اس کا متحدہ وفاق قائم کرنے میں کامیاب ہوجائیں گے تو اس کا خلیفہ مجھ ہی (عبدالحمید) کو بنائیں گے۔

جب سید صاحب پر سلطان کی دلی کیفیت کا انکشاف ہوا تو اُن کا سینہ اس کے خلاف نفرت سے بھر گیا اور پھر گوناگوں وجوہ کے باعث دونوں کے درمیان اختلافات کی خلیج وسیع سے وسیع تر ہوتی گئی۔

وفات

قسطنطنیہ ہی میں ان پر مرض سرطان (کینسر) کا حملہ ہوا۔ اس مرض کے سلسلے میں ان کے چہرے اور گردن پر تین مرتبہ عمل جراحی کیا گیا۔ ڈاکٹر جمیل پاشا حکومت کی طرف سے معالجہ پر مامور تھے، انھوں نے دورانِ علاج چھ دانت بھی اکھیڑ ڈالے۔

سید صاحب نے ارادہ کیا کہ وہ علاج کے لیے وائنا چلے جائیں لیکن سلطان نے اجازت نہ دی۔ بالآخر ۹ر مارچ ۱۸۹۷ء کو اس عظیم المرتبت انسان اور اصول وسچائی کے پیکر نے جان، جاں آفریں کے سپرد کردی۔

ایں چہ بوالعجبی ست

تاریخ کا یہ ایک عظیم المیہ ہے کہ اسلام کی وہ تمام مایۂ ناز شخصیتیں جنھوں نے اپنی خدا داد صلاحیتوں کی بنا پر چار دانگ عالم میں علم وعمل اور صلاح وفلاح کی شمعیں فروزاں کیں اور جو پورے عالم انسانی کی نگاہوں کا مرکز بن گئیں۔ انہی تاریخ سازوں کے دامنِ زہد کو ہر عصر وعہد کے بعض لوگوں نے داغدار کرنے کی کوششیں کی ہیں۔ اس ناخوشگوار حقیقت کی مثالیں ہمیں اوراقِ تاریخ میں قدم قدم پر ملتی ہیں۔

حیرت ہوتی ہے کہ ابن تیمیہ، غزالی اور ابن قیم جیسے یگانۂ روزگار ائمہ ومجتہدین جو کہ اسلام کی گرانقدر متاع ہیں۔ ناقدین کی جراحتوں سے محفوظ نہ رہ سکے۔ جب ابن ندیم جیسے فاضل نے امام شافعی سے تشیع کے انتساب میں باک محسوس نہ کیا تو انیسویں صدی کے سید جمال الدین کس شمار میں ہیں۔

اس میں کسی ریب وشبہ کی گنجایش نہیں کہ سید جمال الدین نے اتحاد عالم اسلام اور ملتِ مسلمہ کی شیرازہ بندی کی راہ میں جس خلوص اور لگن کے ساتھ خدماتِ جلیلہ انجام دیں اُن پر حرف گیری کی جرأت کسی معاند کو بھی نہیں ہوسکتی۔ اور یہی وجہ ہے کہ سید صاحب کی رحلت پر نصف صدی کا عرصہ گذر جانے کے باوجود جن محققین نے اب تک اس موضوع پر قلم اُٹھایا ہے، انھوں نے سید کی ایمانی حمیت، خلوص اور جذبۂ عمل کو شک وشبہ سے بالاتر سمجھا۔

لیکن آج سید جمال الدین افغانی کی ثقہ شخصیت کو اتہامات کا نشانہ بنایا جارہا ہے۔ بھلا کون شخص یہ یقین کرسکتا ہے کہ سید صاحب رافضی تھے اور برطانوی استعماروں کے ہاتھوں میں کھیل رہے تھے۔

سید جمال الدین کے مذہبی عقائد کے سلسلے میں مرزا لطف اللہ کا بیان کافی وزن رکھتا ہے۔ وہ سید کے درج ذیل مذہبی خیالات تحریر کرتے ہیں:

"دین اسلام وقرآن مجید من اولہ الی آخرہ ساعد ورہنمای ترقی روحی وجسمی طبیعت انسانی است وتاوقتیکہ اسلاف علماً وعملاً متمسک ومنتسب۔ بحقیقت او بودند۔ درجہنتی

درجہ سعادت استوار بودند ..... خرابی حال مسلمانان از اخلاط فاسدہ درونی خود مسلمین است۔ وحبل المتین استخلاص مسلمانان ازیں ہفتم طبقہ پستی وخواری تمسک علی بعروۃ الوثقی قرآن متین است۔"

سید صاحب کے تلمیذ رشید مرزا آقا حسین رقمطراز ہیں :

"سید جمال الدین باوجود داشتن یک مذہب فلسفی در ظاہر بطریقت صوفیہ مذہب حنفی بود واہتمام شدید باداء فرائض مذہبیہ داشت ۔"

سید جمال الدین کی دعوت اور ان کا مشن تمام تر عبارت تھا عالم اسلام اور مسلمانوں کے اتحاد و اتفاق سے ! اور صرف اسی عظیم مقصد کی تکمیل کے لیے انھوں نے اپنوں اور اغیار کی عداوت مول لی۔ وہ صرف یوروپین استبداد ہی کے مخالف نہ تھے بلکہ ان اسلامی ممالک کی بھی سید مرحوم نے کھل کر مخالفت کی جو یورپ ہی کے نقشِ قدم پر چلنے کو فلاح وسعادت کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ سوچنے اور غور کرنے کی بلکہ بالکل سامنے کی بات ہے کہ اگر وہ استعماریت کے ہاتھوں کھلونا بن گئے ہوتے تو انھیں اتنی شدید معاشی و اقتصادی تنگی کا شکار نہ ہونا پڑتا۔ اور ان کے قدموں میں مال و دولت کے ڈھیر لگ جاتے۔ "العروۃ الوثقی" کے آتشیں مقالات سے یوروپین حکمرانوں کی نیندیں حرام نہ ہو جاتیں۔ اخبار مذکور مالی بدحالی سے دوچار ہو کر بند نہ ہو جاتا۔

حکمت کے موتی

ذیل میں ہم "العروۃ الوثقی" میں شائع شدہ سید مرحوم کے مقالات کے چند اقتباسات پیش کرتے ہیں جن سے ان کی مذہبی حمیت، ایمانی حرارت، جذبۂ عمل اور خلوص ولگن کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ نیز بعض الزامات کی خود بخود تردید ہو جاتی ہے :

"مومن وہی ہے جو اپنے نفس کے لیے دو میں سے ایک نیکی کا متوقع رہتا ہے۔ یا سردار اور باعزت بن کر زندہ رہے یا شہید بن کر مر جائے کہ اس کی روح اعلی علیین میں ملائکہ مقربین کا ساتھ دے سکے۔ جو شخص اس وہم میں پڑا ہوا ہے کہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے ایمان وجبن (بزدلی) کو ایک ساتھ جمع کیا جا سکتا ہے

وہ شخص اپنے نفس کو دھوکہ دے رہا ہے۔ عقل کو فریب میں ڈالے ہوئے ہے۔ اس کی ہوس اسے بہلا رہی ہے اور حقیقت میں اس میں ایمان کا شائبہ تک نہیں۔"

"شریعت مطہرہ نے حسب و نسب کے تفوق کو بالکل نظر انداز فرمایا ہے اور مذہب مقدس اسلام کے بغیر تمام رشتے اور رابطے اس کی نظر میں مبغوض اور مذموم ہیں اور جو ان رابطوں اور رشتوں کو قابلِ اعتبار خیال کرتا ہے، وہ شرع کے نزدیک خود ناقابلِ اعتبار ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بروایت صحیح یہ حدیث منقول ہے کہ جو شخص عصبیت کے لیے بلاتا ہے وہ ہم میں سے نہیں اور جو شخص عصبیت کے لیے لڑتا ہے وہ ہم میں سے نہیں۔ بلکہ اگر وہ مارا جائے تو سمجھو کہ جاہلیت کی موت مرا۔ آیات و احادیث اس امر پر متفق ہیں۔ اسلام کی نظر میں صرف وہی افراد قابلِ تعظیم و احترام اور دوسروں سے ممتاز سمجھے جاتے ہیں جو تقویٰ میں امتیاز رکھتے ہوں۔ ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم۔"

ماٰخذ و مراجع

۱۔ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث	(عربی)	ڈاکٹر احمد امین مصری
۲۔ المسلمون (جنیوا)	(")	ڈاکٹر سعید رمضان
۳۔ المنار (مصر)	(")	رشید رضا
۴۔ البعث الاسلامی لکھنؤ	(")	محمد الحسنی
۵۔ آثار جمال الدین افغانی	(اردو)	قاضی عبد الغفار
۶۔ سید جمال الدین	(")	ضیاء الدین برنی
۷۔ سید جمال الدین افغانی	(")	امین افغانی
۸۔ دی مسلم ورلڈ	(انگریزی)	ولیم۔ اے بجلفڈ
۹۔ مقالات جمال الدین	(اردو)	مطبوعہ پشاور

تبصرہ

مولانا عبد السلام قدوائی

معرکۂ ایمان و مادّیت

از مولانا سید ابو الحسن علی ندوی

ناشر مجلس تحقیقات و نشریات اسلام پوسٹ بکس نمبر ۱۱۹ لکھنؤ

صفحات ۱۴۹ - تقطیع متوسط - قیمت ساڑھے تین روپے

یہ در اصل مولانا سید ابو الحسن علی ندوی کی عربی کتاب "الصراع بین الایمان والمادیۃ" کا اُردو ترجمہ ہے۔ اصل عربی کتاب ۱۹۷۱ء میں دار القلم کویت سے شائع ہوئی تھی۔ اسے ان کے برادر زادہ مولوی محمد الحسنی مدیر البعث الاسلامی نے اُردو میں منتقل کیا ہے۔

یہ سورۂ کہف کی تفسیر ہے۔ قرآن مجید کی سورتوں میں سورۂ کہف کو ایک خاص امتیاز

حاصل ہے۔ احادیث میں اس سورۃ کے مطالعہ کی تاکید کی گئی ہے اور دورِ فتن میں دین وایمان کی حفاظت کے لیے اسے بہت موثر بتایا گیا ہے خاص طور سے دجل وتلبیس کے مقابلے کے لیے اسے تریاق سمجھا جاتا ہے۔

مصنف ایک مذہبی خاندان کے فرد ہیں۔ ان کی والدہ انھیں ہر جمعہ کو اس سورۃ کے پڑھنے کی تاکید کرتی تھیں۔ اس طرح بچپن سے ہی انھیں اس سورۃ سے لگاؤ ہو گیا۔ آگے چل کر جب انھوں نے عربی پڑھی اور قرآن وحدیث کا مطالعہ کیا تو اس تعلق میں اور اضافہ ہوا۔ اس کے ساتھ انھیں یہ فکر ہوئی کہ آخر کیا بات ہے کہ اس سورۃ کو دجالی فتنوں کے لیے تریاق قرار دیا گیا ہے۔ حضرت ابوسعید خدری سے مروی ہے کہ جس نے سورۂ کہف اس طرح پڑھی جس طرح وہ نازل ہوئی اس کے بعد دجال ظاہر ہوا تو وہ اس پر قابو نہ پا سکے گا۔ ایک دوسرے صحابی حضرت ابوالدردا نے آنحضرت سے روایت کی ہے کہ سورۂ کہف کی پہلی دس آیتیں اور ایک دوسری روایت میں آخری دس آیتوں کو بھی اس مقصد کے لیے کافی قرار دیا گیا ہے[1]۔

اس طرح انھیں فکر ہوئی کہ اس کی حقیقت معلوم کریں، اس کے بعد انھوں نے اس سورۃ کو توجہ سے پڑھنا شروع کیا۔ تفسیر وحدیث کی کتابوں کا مطالعہ اسی نقطۂ نظر سے کرنے لگے اور سورہ کے الفاظ کی وسعت اور گہرائی پر غور کرنے لگے۔ اسی زمانے میں مولانا مناظر احسن گیلانی اور مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کی اس سورہ کے متعلق تفسیریں شائع ہوئیں۔ ان تفاسیر کے مطالعے سے بھی غور وفکر میں مدد ملی۔ بالآخر سنہ ۷۱ء میں اس طویل مطالعہ کا نتیجہ عربی میں الصراع بین المادیۃ والروحانیۃ کے نام سے شائع ہوا اور اب اس کا ترجمہ معرکۂ ایمان و مادیت کے نام سے شائع ہو رہا ہے۔

اس کتاب میں عام تفسیروں کی طرح ترتیب کے ساتھ آیتوں کے ترجمے اور تشریح نہیں کی گئی ہے بلکہ مجموعی حیثیت سے سورۃ کا مفہوم اور اپنے مطالعہ کے تاثرات پیش کیے گئے ہیں۔ چونکہ اس سورۃ کو فتنۂ دجال کے لیے تریاق قرار دیا ہے اس لیے سب سے پہلے اس کی تحقیق

۱۔ ملاحظہ ہو مستدرک، مسلم، ابوداؤد وغیرہ کتب احادیث۔

کی گئی ہے۔ محققین اہل لغت کے بیان کے مطابق دجّال جعلساز کو کہتے ہیں۔ احادیث میں اس کی مکاری فریب اور جعلسازی کی بہت سی صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ اس کے پُرفریب بیان سے ذہن مسخ ہو جائیں گے، دماغ غلط راہ پر سوچنے لگیں گے، خوب و ناخوب کے معیار بدل جائیں گے اور باطل حق کے جامے میں نظر آنے لگے گا۔ اس دجالی فتنہ کا عہدِ شباب کب ہوگا، زمانہ اور وقت کی تعیین کوئی نہیں کرسکتا۔ روایات میں بھی کوئی وقت متعین نہیں کیا گیا ہے لیکن دجل و فریب کی جو لہریں اٹھتی نظر آرہی ہیں وہ اس مثالی دجالیت کا پیش خیمہ محسوس ہوتی ہیں۔

مصنف نے اس سلسلے میں عہدِ حاضر کی بے روح مادی تہذیب، اس کی سحرکاری، ملع سازی اور باطل آرائی کا تذکرہ کرتے ہوئے دجالیت کے گونا گوں فتنوں کا ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد سورہ کہف کے مضامین کا تجزیہ کرکے یہ دکھایا ہے کہ کس طرح ان فتنوں کا علاج ان آیات میں بتایا گیا ہے انھوں نے کہا ہے کہ مادی تہذیب اس کائنات کے پس پشت کسی فعال قوت کی قائل نہیں ہے بلکہ صرف طبعی اسباب و محرکات کو حوادث و واقعات کا باعث قرار دیتی ہے۔ وہ اس دنیاوی زندگی ہی کو سب کچھ سمجھتے ہیں اور نموت و نحیی وما یہلکنا الا الدہر (ہم مرتے اور جیتے ہیں ہمیں ہلاک کرنے والا زمانے کے سوا اور کوئی نہیں ہے) کی قائل ہے آخرت اور حیات بعد الموت کا کوئی تصور اس کے یہاں نہیں ہے۔ وہ

بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست

کی قائل ہے۔ اس سورت میں اس عقیدۂ باطل پر بڑی ضرب کاری لگائی گئی ہے اور ساتھ ساتھ کہا گیا ہے کہ:

"اے پیغمبر تو کہہ دے کہ ہم تجھے خبر دے دیں کہ کون لوگ اپنے کاموں میں سب سے زیادہ نامراد ہوئے وہ جن کی ساری کوششیں دنیا کی زندگی میں کھوئی گئیں اور وہ اس دھوکے میں پڑے رہے کہ ہم بڑا اچھا کام کر رہے ہیں۔"

اُس نے اس زندگی کو آئندہ آنے والی زندگی کے لیے تیاری کا زمانہ قرار دیا۔ اُس نے یہ بھی بتایا ہے کہ اس کائنات کو ایک بڑی عظیم قوت چلا رہی ہے، اُس کی رہنمائی کے بغیر اس کائنات کی نہ کوئی گرہ کھل سکتی ہے اور نہ اس زندگی کے پیچ و خم درست ہو سکتے ہیں۔ وہ اسبابِ

طبعی کو نظر انداز کرنے کا مشورہ نہیں دیتی لیکن یہ بتاتی ہے کہ ان ظاہری اسباب کے پیچھے ایک کارفرما ذات ہے جس کے ہاتھ میں ان اسباب کی زمام ہے جو اپنی مرضی کے مطابق اس دنیا کو چلاتی رہتی ہے۔ اس حقیقت کو سمجھانے کے لیے مثال کے طور پر اس سورت میں کئی قصے بیان کیے گئے ہیں۔ حضرت موسیٰؑ اور حضرت خضرؑ کی حکایتوں میں ان کو سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ ظاہر بیں نگاہ کس طرح حقیقت شناسی میں ناکام رہتی ہے۔ جب پردہ اٹھتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہم کس طرح واقعات کی صحیح توضیح میں ناکام رہے۔ دو باغوں کے مالکوں کا تذکرہ بھی یہ بتاتا ہے کہ ہم ظاہری حالات پر مغرور ہو کر اپنے اختیار کے حدود کا کتنا غلط اندازہ کرتے ہیں لیکن سارا جاہ و حشم اور ساز و سامان ایک آن میں اس طرح تہس نہس ہو جاتا ہے کہ ہم کفِ افسوس ملتے رہ جاتے ہیں۔ اصحابِ کہف کے قصے میں یہ سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ باطل کے سامنے حق پرستوں کو کہیں سپر نہ ڈالنی چاہیے بلکہ تا دمِ آخر سر ہتھیلی پر رکھ کر حق کی حمایت کرتے رہنا چاہیے۔ حالات بظاہر خواہ کتنے ہی مخالف نظر آئیں مگر حق کا دامن کبھی نہ چھوڑنا چاہیے۔ اور یہ یقین رکھنا چاہیے کہ انجام کار حق غالب اور باطل مغلوب ہوگا۔

ذوالقرنین کے کچھ واقعات بیان کر کے یہ دکھایا ہے کہ طاقت و اقتدار ہاتھ میں آنے کے بعد حق پسند اور خدا پرست بندے کس طرح خدا کی بندگی اور خدا کی مخلوق کی خدمت میں سرگرم رہتے ہیں۔ اس طرح ترغیب دی گئی ہے کہ نشۂ قوت میں مدہوش نہ ہونا چاہیے بلکہ اپنے اقتدار کو دنیا میں خیر و فلاح کے پھیلانے کے لیے استعمال کرنا چاہیے۔

جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے، کتاب میں صرف مطالعہ کے تاثرات روحانیت و مادیت کی کشمکش اور اس کے نتائج۔ حق و باطل کی توضیح اور راہِ حق کے مسافروں کی ہمت افزائی کے لیے موثر مثالیں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تاریخی مباحث کی طرف سرسری اشارے کر دیئے ہیں۔ مولانا آزاد کی طرح تاریخی واقعات کی تحقیق کا اہتمام نہیں کیا گیا ہے۔ جو لوگ تاریخ کی تحقیق سے دلچسپی رکھتے ہوں ان کے لیے مولانا آزاد کی تفسیر کا حوالہ دے دیا گیا ہے۔ امید ہے کہ مصنف کے نقطۂ نظر کو سمجھ کر کتاب کا مطالعہ کیا جائے تو قاری کو کوئی تشویش نہ ہوگی بلکہ ان کے تاثرات اور نتائج بحث سے متاثر ہوگا۔

اسلام

یہ بھی مولانا ابوالحسن علی صاحب کا چالیس صفحہ کا مختصر سا رسالہ ہے۔ جو پچاس پیسے میں مجلس تحقیقات ونشریات اسلام لکھنؤ سے مل سکتا ہے۔ اس میں بھی مادی اور روحانی نظام ہائے زندگی کا مقابلہ کیا گیا ہے اور مسلمانوں کو متنبہ کیا گیا ہے کہ وہ مادیت کے فروغ کے باوجود اپنے مقصد سے غافل نہ ہوں اور یہ سمجھتے رہیں کہ اللہ کی ذات پر یقین اور اس کے دین پر استقامت اصل حیات ہے اور اس کی طرف دعوت قوت ونشاط کا باعث ہے۔ اس عالم کی چول انبیاء علیہم السلام کے لائے ہوئے دین کو دستور حیات بنائے بغیر صحیح طور سے بیٹھ نہیں سکتی۔ وحی الہٰی پر ایمان کے بغیر الجھی ہوئی ڈور کے سلجھانے کی کوئی صورت نہیں۔ نبوت کی رہنمائی میں ڈور کا سرا ہاتھ میں آجاتا ہے اور ساری الجھنیں دم کی دم میں سلجھ جاتی ہیں۔ اس کے بغیر گرہ پر گرہ پڑتی جاتی ہے اور مولانا شبلی کی زبان میں

فلسفی سر حقیقت نہ توانست کشود
گشت رازے دگر آں راز کہ افشا می کرد

کا منظر نظر آتا ہے۔ اکبر الہ آبادی نے اس حقیقت کو اور بھی واضح کر دیا ہے :

فلسفی کو بحث کے اندر خدا ملتا نہیں
ڈور کو سلجھا رہا ہے پر سرا ملتا نہیں

اگر سرے کی تلاش ہے تو نبوت پر اعتماد لازمی ہے۔ نبوت کی روشنی کے بغیر اس دنیا کے اندھیرے میں ٹھوکریں کھانے کے سوا اور کچھ حاصل نہیں۔ ہوائیں کتنی ہی تیز و تند کیوں نہ ہوں اور سمندر میں کیسا ہی تلاطم کیوں نہ برپا ہو مگر انسانیت کے سفینے کو انبیاء علیہم السلام کی ناخدائی پر بھروسہ کرنا پڑے گا۔ انبیاء علیہم السلام کا طریقہ، رنگ ونسل، زبان ووطن کی بنیاد پر انسانیت کی تفریق کا قائل نہیں۔ وہ تمام انسانوں کو ایک ماں باپ کی اولاد سمجھتا ہے اور اچھے اعمال کو شرف کی بنیاد سمجھتا ہے وہ صورت کے بجائے سیرت کا قائل ہے۔ ظاہری شکل کیسی ہی ہو، کسی ملک وعلاقے کا رہنے والا ہو، کسی خاندان ونسل سے تعلق رکھتا ہو، لباس کی تراش وخراش کسی طرح کی ہو لیکن اگر

اس کے اعمال اچھے ہیں تو اس کی قدر کی جائے گی۔ ہم چاہے جس ملک میں رہیں، چاہے جو زبان بولیں، اس پر کوئی اعتراض نہیں۔ ابراہیمی تہذیب اور محمدی شریعت ہمیں ملک کی تعمیر و ترقی میں حصہ لینے سے نہیں روکتی بلکہ چاہتی ہے کہ ہم اپنی قابلیت و دیانت، اپنی انتظامی لیاقت، صداقت و استقامت اور سیرت کی بلندی و پختگی کے ساتھ ملک کی اس طرح خدمت کریں کہ ہمارا وجود ہمارے ملک کے لیے خیر و برکت کا موجب سمجھا جائے، ہم جو زبان چاہیں اختیار کریں لیکن جھوٹ نہ بولیں۔ ہمارا رسم الخط دائیں طرف سے شروع ہو یا بائیں طرف سے لیکن یہ ضروری ہے کہ ہماری تحریر صداقت اور نیک نیتی پر مبنی ہو، اس میں جھوٹ فریب اور ظلم و نا انصافی نہ ہو، بے حیائی اور فسق و فجور کی باتیں نہ ہوں۔ ہر وہ چیز جس سے انسان پر ظلم ہوتا ہو، انسانیت ذلیل ہوتی ہو، وہ عربی اور فارسی رسم الخط میں لکھی جائے گی تب بھی وہ غلط ہوگی لیکن حق و انصاف کی بات دیوناگری، انگریزی میں لکھی جائے گی تب بھی پسندیدہ ہوگی اور ثواب اور خدا کی خوشنودی کا باعث ہوگی۔ ہم دائیں سے لکھیں یا بائیں سے لیکن اس میں افترا پردازی نہ ہو، دروغ نہ ہو، بد دیانتی نہ ہو۔ یہی ابراہیمی اور محمدی تہذیب کا خصوصی کردار ہے۔ ہندوستان میں مسلمان اسی تہذیب کے علمبردار ہیں۔ اسی میں ملت کی حفاظت اور نصرت کا راز پوشیدہ ہے۔ مسلمانوں کو اس ملک میں اپنی تہذیب اور امتیاز کو فراموش نہ کرنا چاہیے۔ ایک ہاشمی کے مقابلے میں وہ برہمن ہزار درجہ افضل ہے جس نے ابراہیمی اور محمدی تہذیب سے اپنا رشتہ قائم رکھا۔ نام و نسب کے فخر سب ہیچ ہیں۔ اللہ کو دین عزیز ہے، اخلاص و للٰہیت عزیز ہے۔ اگر کسی ہندوستانی کا دل حجازی ہے تو اس ہاشمی سے ہزار درجے بہتر ہے جو محض خاندان و نسب پر فخر کرتا ہے، بقول ڈاکٹر اقبالؔ:

کیا خوب کہا سنوسی نے اک روز شریف مکہ سے
تو نام و نسب کا حجازی ہے پر دل کا حجازی بن نہ سکا

مولانا نے ہندوستانی مسلمانوں کو یہ مشورہ دیا ہے کہ وہ پورے عزم کے ساتھ سوچ سمجھ کر ہندوستان میں رہنے کا فیصلہ کریں اور اپنے عزم و حوصلہ کے ساتھ ملک کی خدمت میں لگیں مگر اپنے عقائد، دینی شعار اور مذہبی خصوصیات کو برقرار رکھیں۔ وہ ملک کی خدمت میں کسی

سے پیچھے نہ رہیں، جو زبان چاہیں سیکھیں، ملک کے نظم ونسق میں پورا حصہ لیں لیکن ایمان کا دامن ہاتھ سے چھوٹنے نہ پائے اور توحید کا نشان اور حق وصداقت کا علم ہر حال میں قائم رکھیں۔

رویت ہلال کا مسئلہ عصر حاضر کے وسائل و ترقیات کی روشنی میں

از مولانا محمد برہان الدین سنبھلی استاذ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ
ناشر مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ۔
صفحات ۱۲۴۔ تقطیع متوسط۔
قیمت تین روپے۔

اسلامی عبادات رمضان، عید الفطر، عید الاضحیٰ، حج وغیرہ کے اوقات قمری مہینوں کے حساب سے مقرر کیے گئے ہیں۔ کبھی آسمان صاف ہوتا ہے اور چاند واضح طور پر نظر آجاتا ہے لیکن کبھی ابر وغبار کی وجہ سے مطلع صاف نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں دوسرے مقامات سے پتہ چلایا جاتا ہے کہ وہاں چاند نظر آیا یا نہیں۔ اگر معتبر ذریعے سے اطلاع مل جاتی ہے تو اس کی بنیاد پر جس جگہ چاند نظر نہیں آیا وہاں بھی رویتِ ہلال کا اعلان کر دیا جاتا ہے۔

قدیم زمانے میں جب جغرافیہ کا علم وسیع نہیں ہوا تھا تو کسی مقام کی رویت سارے عالم کے لیے حجت سمجھی جاتی تھی لیکن جب جغرافیائی واقفیت بڑھی اور علم ہیئت سے لوگ واقف ہوئے تو معلوم ہوا کہ ساری دنیا کا مطلع ایک نہیں ہے بلکہ طویل فاصلہ کی بنیاد پر مطلع بدل جاتا ہے۔ اِس زمانے میں جب خبر رسانی کے ذریعے بڑھے اور لاسلکی اور ریڈیو کے ذریعے ایک لمحہ میں دنیا کے اِس سرے سے اُس سرے تک خبریں پہنچنے لگیں تو پیدل اور شتر واسپ سواروں کے ذریعے کے بجائے ان ذرائع کو کام میں لانے کا مطالبہ ہونے لگا۔ چنانچہ پچاس ساٹھ سال سے یہ مسئلہ زیر بحث ہے لیکن جمود وقدامت پسندی اور اسلاف کی تقلید کی بنا پر اب تک قطعی فیصلہ نہ ہوسکا اور عموماً خبر رسانی کے پرانے وسائل ہی پر اعتماد کیا جارہا

ہے اور نئے ذرائع کو نظر انداز کیا جا رہا ہے۔ پیشِ نظر کتاب میں فقہ و فتاویٰ کے ذخیرے پر نظر ڈالی گئی ہے۔ حالاتِ حاضرہ کا جائزہ لیا گیا ہے اور نتائج اخذ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اختلافِ مطالع کا تو اعتبار کیا گیا ہے لیکن اس کی پورے طور پر حد بندی نہیں کی گئی ہے اور اس کے لیے ماہرینِ ہیئت سے مفصل چارٹ بنانے کی ضرورت ظاہر کی گئی ہے مگر اندازے سے ہندوستان و پاکستان اور نیپال کو ایک مطلع قرار دیا ہے۔ ریڈیو کی خبر یا تار اور خطوط کی اطلاعات کو اس شرط کے ساتھ تسلیم کیا ہے کہ اس سے ظنِ غالب پیدا ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں مجلسِ تحقیقاتِ شرعیہ کے ارکان کی رائے بھی نقل کر دی ہے جس میں اجازت کے ساتھ ایسے شروط عائد کر دیئے گئے ہیں کہ مسئلہ کی عملی مشکلات پورے طور پر حل نہیں ہو سکی ہیں اور اس سے عید و رمضان کے مواقع پر عوام اور علماء کی کشمکش کا سلسلہ کسی حد تک جاری رہے گا۔ غالباً مجلس کے ارکان نے قدامت پسندوں کی طرف سے جدت پسندی کا طعنہ سننا گوارا نہیں کیا اور اپنے فیصلے کو حدود و قیود سے محدود و مقید کر کے ایک طرح کی درمیانی راہ نکالنے کی کوشش کی ہے مگر سلطانیٔ جمہور کے اس دَور میں یہ قیود عوام کے لیے قابلِ قبول نہیں ہو سکیں گی اور اگر علماء نے نئے رجحانات کو نظر انداز کیا تو رویتِ ہلال کا فیصلہ عوام اپنے ہاتھ میں لے لیں گے جیسا کہ گذشتہ چند برسوں کے واقعات بتا رہے ہیں۔ اس لیے حالات کو سمجھنے، حقائق کو تسلیم کرنے اور جدید وسائل و ذرائع پر اعتبار کرنے کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں ہے۔ مناسب مشورے بھی اسی صورت میں مانے جا سکتے ہیں، اگر وہ قابلِ عمل ہوں، ورنہ عوام کا بے قابو ہو جانا یقینی ہے۔

گذشتہ سال جمیعتہ علماءِ ہند نے انھیں حالات کی بنا پر مسئلہ کو قطعی طور پر طے کرنے کے لیے علماء اور اہلِ علم کی ایک کانفرنس طلب کی تھی۔ اس میں کچھ تجاویز منظور کی گئی تھیں مگر ابھی تک وہ بھی عمل میں نہیں آ سکیں۔ خدا کرے کہ جرأت و ہمت کے ساتھ علماء حالات پر غور کر کے وقت کے تقاضوں کو سمجھنے کی کوشش کریں اور جامد اور قدامت پسندوں کے خوف سے بے نیاز

ہو کر خبر رسانی کے جدید ذرائع و وسائل سے کام لینے کا اعلان کریں۔

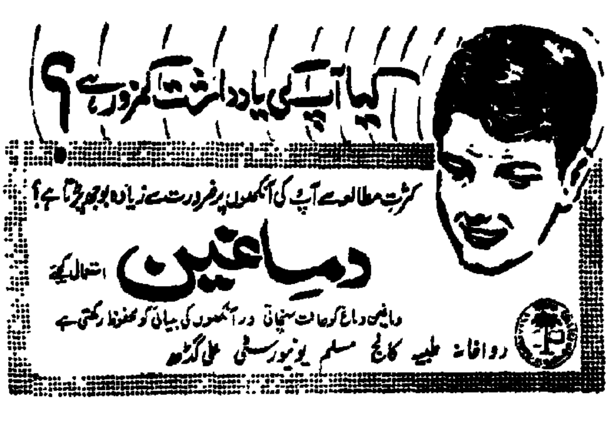
ماہ نامہ "رگِ سنگ" کانپور

مدیر : جناب فیروز بویجہ

ماہ نامہ "رگِ سنگ" نے ربیع الاوّل میں میلاد النبی نمبر نکالا ہے، سیرت کے متعدد پہلوؤں پر مضامین شائع کیے ہیں۔ مضامین مختصر، مفید اور اچھے ہیں۔



گھر بھر کے لیے
سِنکارا
طاقت و تغذیہ
اور
چستی و توانائی کا سرچشمہ
قدرتی جڑی بوٹیوں اور وٹامنوں وغیرہ کا
یہ مرکب کمزوری کو دور کرتا ہے۔ صحت
قوت بڑھاتا ہے اور ہر موسم اور ہر عمر میں
سب کے لیے یکساں مفید ہے۔
ہمدرد
cinkara



کیا آپ کی یادداشت کمزور ہے؟
کثرتِ مطالعہ سے آپ کی آنکھوں پر ضرورت سے زیادہ بوجھ پڑتا ہے!
استعمال کیجیے
دماغین
دماغین دماغ کو طاقت پہنچاتی اور آنکھوں کی بینائی کو محفوظ رکھتی ہے
دواخانہ طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

Vol. IV No. 3 | Islam Aur Asr-i-Jadeed | July, 1972

Jamianagar, New Delhi - 25

Registered with the Registrar of Newspapers at R. N. No 17614/69